grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte
herbst_2004 preis_euro_4.80

Aufhören, den Kapitalismus zu machen
Ein Vorschlag von John Holloway

Zur 3. Oekonux-Konferenz in Wien
Bericht und Reflexionen

Alternative Sozialpolitik im Kontext
Kritisches zur Grundsicherung

Kapitalismus ohne Klassenkampf?
Zu Michael Heinrich

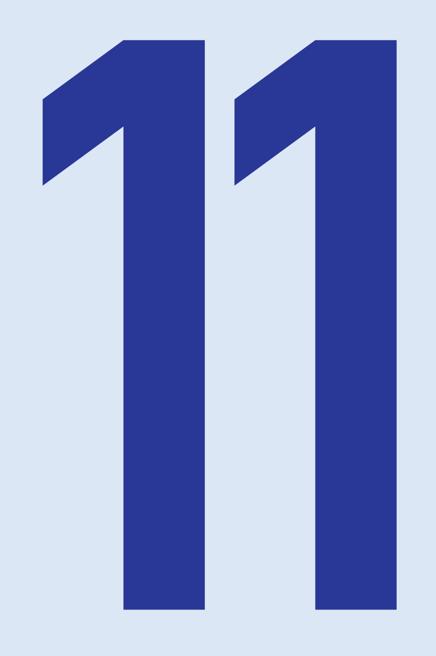
Welche Klassen und welche Kämpfe?
Michael Heinrich antwortet

Warum Amerika es besser hat
Zur Brenner - Debatte

Politik im Postfordismus
Zu Negri, Moreau und Agamben

Buchbesprechungen:
Volkssouveränität, Multitude

Durito, der Pirat



Inhaltsverzeichnis

[1] Impressum Seite 2

[2] Editorial Seite 3

[3] Aufhören, den Kapitalismus zu machen [John Holloway] Seite 6

[4] No masterplan please! Die 3. Oekonux-Konferenz in Wien [Franz Naetar] Seite 13

[5] Vom Einbau des Gegenprinzips. Alternative Sozialpolitik im Kontext [Thomas Gehrig] Seite 18

[6] Kapitalismus ohne Klassenkampf? Zu Michael Heinrich: „Kritik der politischen Ökonomie“ [Karl Reitter] Seite 26

[7] Welche Klassen und welche Kämpfe? Eine Antwort auf Karl Reitters „Kapitalismus ohne Klassenkampf?“ [Michael Heinrich] Seite 35

[8] Warum Amerika es besser hat. Die aktuelle Debatte der nordamerikanischen Linken über Konjunktur, Krise und politische Strategie [Slave Cubela] Seite 43

[9] Politik im Postfordismus? Versuch einer verbindenden Interpretation dreier kleiner Texte von Agamben, Moreau und Negri [Martin Birkner] Seite 50

[10] Buchbesprechungen Seite 58

[11] Durito, der Pirat [Subcomandante Insurgente Marcos] Seite 63

Die offenen Redaktionstreffen der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen. Unser „Hauptquartier“ befindet sich bis auf Widerruf in der Martinstraße 46, 1180 Wien. Weitere Infos unter: www.grundrisse.net und unter grundrisse@gmx.net
Ein Abo kostet für 4 Nummern Euro 18,-. **Jetzt neu: Das 2-Jahres-Abo um 33,- Euro!**

Bestellungen bitte entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A - 1180 Wien. Bankverbindung: Österreich: (K. Reitter), BAWAG Konto Nr. 03010 324 172, Bankleitzahl 14000. Seit 1. 7. 03 kann aus allen Ländern mit EU Währung spesenfrei auf unser Konto überwiesen werden. Anzugeben sind: Betrag in Euro, BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter und der Zahlungszweck, z.B. Abo ab Nr...

Impressum: Medieninhaberin: Partei “grundrisse” Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion “grundrisse” (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Marcus Gassner, Franz Naetar, Karl Reitter, Klaus Zoister),
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Clemens Berger, Linda Bilda, Alice Creischer, Slave Cubela, Thomas Gehrig, John Holloway, Michael Heinrich, Lars Stubbe
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien; Herstellerin: Telekopie, Westbahnstraße 18, 1070 Wien
Offenlegung: Die Partei „grundrisse” ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse. Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

Die Redaktion

Editorial:

Liebe LeserInnen,

geschafft! Mehr als vier Monate sind vergangen seit der letzten Ausgabe der grundrisse, nicht jedoch weil wir faul gewesen wären, ganz im Gegenteil: neben einigen Veranstaltungen im Frühjahr bereiteten wir uns schon auf das Sommerseminar in Ungarn vor, und das nicht umsonst, wie sich in Robert Foltins Nachbetrachtung dazu am Ende dieses Editorials zeigen wird.

Für diese Nummer ist es uns gelungen, einen Text von John Holloway zu „ergattern“, der uns dazu animieren will, aufzuhören, den Kapitalismus zu machen. Dazu sollten aber auch die anderen Texte dieser grundrisse ihr Scherflein beitragen: Slave Cubela aus Frankfurt blickt über den europäischen Tellerrand und versucht zu ergründen, ob, und wenn ja, warum, Amerika es besser haben könnte. Karl Reitter kritisiert an der Einführung Michael Heinrichs in die „Kritik der politischen Ökonomie“ das weitgehende Fehlen des Klassenkampfes; Heinrich antwortet auf die kritische Kritik an seiner kritischen Einführung in die Kritik. In Thomas Gehrigs Text werden verschiedene Konzeptionen alternativer Sozialpolitik, allen voran verschiedene Grundsicherungsmodelle in Beziehung zueinander, zum neoliberalen Umbau der Gesellschaft und zur kritischen Perspektive des Autors gesetzt. Weiter unten im Editorial findet sich zu diesem Artikel eine Bemerkung von Karl Reitter.

Franz Naetar berichtet von der habenden 3. Oekonux-Konferenz, die im Mai dieses Jahres in Wien stattfand. Einer kurzen Einführung in die Thematik „freie Software“ folgt der Bericht dieser medial weitgehend vernachlässigten, dafür umso spannenderen Veranstaltung, auf der die gesellschaftspolitischen Konzeptionen und Diskussionen weit über IT-Aspekte hinausreichte. Martin Birkner versucht anhand dreier kurzer politisch-philosophischer Texte sowohl Aspekte einer möglichen Neuerfindung von Politik im Postfordismus aufzuzeigen, als auch die Unmöglichkeit eines absoluten Bruchs mit den historisch gewordenen Voraussetzungen heute. Abgerundet wird das Heft durch eine diesmal längere Fabel des Subcomandante Marcos über Don Durito, diesmal als Pirat. Nicht zuletzt wollen wir euch die Buchbesprechungen ans Herz legen: „Volkssouveränität und Demokratie“ von Jürgen Behre wird ebenso vorgestellt wie das thematisch verwandte, jedoch stilistisch weit davon entfernte „Multitude“, nicht weniger also als der vor wenigen Wochen auf Englisch erschienene Nachfolgeband von Hardt/Negris „Empire“.

Womit wir schon beim grundrisse-Herbstprogramm wären. Dieses ist zwar noch nicht fix, dafür aber desto spannender – hoffen wir zumindest. Ein Termin steht aber dennoch bereits fest, am Freitag, dem 15. Oktober 2004 findet im Institut für Wissenschaft und Kunst (IWK) in der Berggasse 17, 1090 Wien, eine Arbeitstagung mit dem Titel „Staat, Demokratie und Menge“ statt. Neben den oben bereits erwähnten Jürgen Behre („Volkssouveränität und Demokratie“) und Karl Reitter („Der Staatsbegriff in den Marxschen Frühschriften“) wird Alice Pechriggl zur Thematik „Von der Menge zur Polis“ sprechen. Beginn ist um 15 Uhr, nähere Informationen gibt´s unter www.grundrisse.net.

Dort werden sich auch in Kürze „Hard Facts“ zu einem weiteren „Highlight“ des grundrisse-Herbstes wieder finden: Robert Foltin – und mit ihm die grundrisse-Redaktion – wird nämlich im November sein Buch über die Geschichte der sozialen Bewegungen in Österreich „Und wir bewegen uns doch“ präsentieren. Erscheinungstermin ist November dieses Jahres, das rund 400 Seiten starke Buch wird voraussichtlich 18 Euro kosten, ab sofort gibt es aber die Möglichkeit zur Subskription (15 Euro auf das grundrisse-Konto einzahlen und/oder Mail an grundrisse@gmx.net schicken und das Buch trudelt sofort nach Erscheinen samt einer Nummer der grundrisse in euren Postkasten ein). Weiters planen wir (mindestens) größere Veranstaltungen mit Alex Demirovic (Arbeitstitel: „Neue politische Theorien“) und zu „Multitude“ von Hardt und Negri anlässlich der dieser Tage erscheinenden deutschsprachigen Übersetzung. Auch hier gilt: Homepage besuchen zahlt sich aus!

Herzlich danken möchten wir Alice Creischer, die für diese Ausgabe der grundrisse die künstlerische Gestaltung übernommen hat. Zum Abschluss möchten wir noch auf das soeben neu eingeführte Zwei-Jahresabo hinweisen, welches euch einen günstigeren Preis und uns etwas mehr finanziellen Spielraum bescheren soll – also eine klassische und somit eigentlich nicht zu umgehende Win-Win-Situation. Die ersten drei „Zweijahresabo-NeuBestellerInnen“ dürfen sich darüber hinaus an Robert Foltins Buch als Super-Megaprämie erfreuen. Jetzt aber!

Eure Redaktion

Bemerkung von Karl Reitter

In einer Fußnote seines Artikels „Vom Einbau des Gegenprinzips“ (S. 18 ff. in dieser Ausgabe) formuliert Thomas Gehrig zwei kritische Anmerkungen zu einem älteren, im Internet unter der URL http://homepage.univie.ac.at/Karl.Reitter/grundeinkommen.htm veröffentlichen Artikel, in dem ich damals die Grundeinkommensforderung zu begründen versuchte. Im Wesentlichen formuliert er zwei Einwände: Erstens: Ich würde den Bezug des Grundeinkommens auf StaatsbürgerInnen beschränken und dadurch unter anderem MigrantInnen ausschließen. Zweitens: Die von mir angepeilte *„grundlegend gleiche gesellschaftliche Situation aller“*, die ich mir durch die Einführung des Grundeinkommens erhoffe, *„ist jedoch mit der bürgerlichen Gesellschaft bereits erreicht.“*

Zum ersten Punkt ist zu sagen, dass ich tatsächlich eine sehr unklare, ja Missverständnisse geradezu provozierende Formulierung verwendet habe. Ich schreibe: *„Der Anspruch auf dieses Grundeinkommen gründet allein auf der Tatsache, dass das betreffende Individuum Bürger eines Staates ist.“*[1] Was hatte ich gemeint? Sollte in einem Staat (oder auch in mehreren Staaten) das Grundeinkommen tatsächlich eingeführt werden, so wird es wohl in einer ersten Phase zumindest auf jene Personen zu beschränken sein, die in diesem betreffenden Gebiet leben. Gäbe es also ein Grundeinkommen in Österreich, so würden etwa AuslandsösterreicherInnen dieses keineswegs beziehen können, wohl jedoch hier ansässige Personen auch mit - sagen wir - türkischem Pass. Aber nicht nur AuslandsösterreicherInnen wären vom Bezug ausgeschlossen, auch zum Beispiel die Wohnbevölkerung von Bratislava. Das war das mit der Aussage Gemeinte. Nicht ich, sondern der Autor setzt die BürgerInnen eines Staats mit jenen Personen gleich, die auch die entsprechende Staatsbürgerschaft besitzen. Warum können und sollen wir in Österreich lebende und arbeitende Menschen, die eben keine österreichische Staatsbürgerschaft besitzen, nicht als BürgerInnen Österreichs bezeichnen? Ich gebe jedoch gerne offen zu, dass ich mich damals sehr, sehr ungeschickt und unklar ausgedrückt habe, dass also das Missverständnis von mir verursacht wurde.

Zum zweiten Punkt ist zu sagen, dass Gehrig offenbar die formal rechtliche Gleichstellung aller – also das Resultat der Amerikanischen und Französischen Revolution, die Proklamation der Menschenrechte – mit der tatsächlichen Gleichheit der sozialen Existenzform verwechselt. Der formalen Gleichheit entspricht die reale Ungleichheit. Diese Differenz wird inzwischen auch innerhalb des Neokantianismus als Problem anerkannt. Phillippe van Parijs etwa betont in seiner Begründung des garantierten Grundeinkommens explizit[2], dass nicht nur formale Freiheiten, also der klassische Katalog des linken Liberalismus, gesellschaftlich zu verwirklichen sind, sondern auch die reale, materielle Situation mitberücksichtigt werden muss. Bereits John Rawls fordert in seinem breit rezipierten Buch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“[3], dass die materielle Verteilung Gegenstand des politischen Liberalismus sein müsse, Van Parijs geht noch einen Schritt weiter und kommt so zur Forderung eines bedingungslosen Grundeinkommens. Beide Autoren argumentieren aus einer explizit nichtmarxistischen, neokantianischen Perspektive. Aber beiden ist der Unterschied zwischen der formalen, juridischen und der realen, materiellen Sphäre sonnenklar.

Ich gehe aber nicht davon aus, dass Gehrig hinter diese Einsicht zurückfällt, sondern dass er ebenso unglücklich und missverständlich formuliert, wie ich seinerzeit in meinem Artikel.

Anmerkungen:

1 http://homepage.univie.ac.at/Karl.Reitter/grundeinkommen.htm

2 Van Parijs, Philippe, „Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?“ Oxford 1997

3 John Rawls, „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, Frankfurt am Main 1988

Das grundrisse-Sommerseminar vom 19. – 21. August in Hegymagas/Ungarn – eine Nachbetrachtung

Die Hügel bei Hegymagas aus vulkanischem Gestein sind ein wunderbarer Nährboden für den dort wachsenden Wein. Das Seminar in den Weinbergen über dem Balaton bot von dort einen atemberaubenden Blick auf die Ebene und den See. War es die Verlockung dieser Landschaft, oder war es doch das Thema, das dieses Mal mehr TeilnehmerInnen als letztes Jahr, nämlich 18, nach Ungarn lockte? Die Beteiligung war erstaunlich breit gestreut, von relativ jungen FreiraumaktivistInnen bis hin zu bereits pensionierten alten Linken, angereist nicht nur aus Österreich, sondern auch aus Deutschland und der Schweiz. Dafür, dass die Redaktion der **grundrisse** aus mehr oder weniger alten Männern besteht, war die Geschlechterverteilung – ein Drittel der TeilnehmerInnen waren Frauen – schon beinahe erstaunlich.

Durch einen kleinen Aufstand wurde offensichtlich, dass die Gesprächskultur von alten Männern etwas zu wünschen übrig lässt. Es wurde zwar moderiert, formal existierte auch das Reißverschluss-

prinzip, tatsächlich wurden in den Wortmeldungen aber die alten Männer der Redaktion privilegiert (was neben den Frauen auch einige Männer benachteiligte). Zur Mitte des Seminars wehrten sich Frauen gegen die Männerdominanz in den Diskussionen, und siehe da: Die Veränderung der Diskussionsmöglichkeiten am letzten Tag war offensichtlich. Die Veränderung der Moderation (u.a wurde die Gesprächszeit der einzelnen Personen eingeschränkt) war natürlich nicht mehr als eine „Erste-Hilfe“-Aktion, wie ein Teilnehmer äußerte, die Geschlechterverhältnisse wurden noch nicht wirklich in Frage gestellt.

Und nun zu den Themen: Unter dem Titel „The Next Great Transformation“ hatten wir den Mut, über den Kapitalismus hinaus zu denken, was erst durch die Bewegungen der letzten Jahre wieder möglich geworden ist.

In einem ersten Abschnitt ging es nach einer Berücksichtigung einiger Andeutungen von Marx über eine zukünftige Gesellschaft um gescheiterte historische Versuche, den Kapitalismus zu überwinden. Die Frage, warum emanzipatorische Entwicklungen in der Sowjetunion scheiterten, konnten selbstredend nicht endgültig geklärt werden (unabhängig von Banalitäten, wie dass die Weltrevolution nicht stattfand).

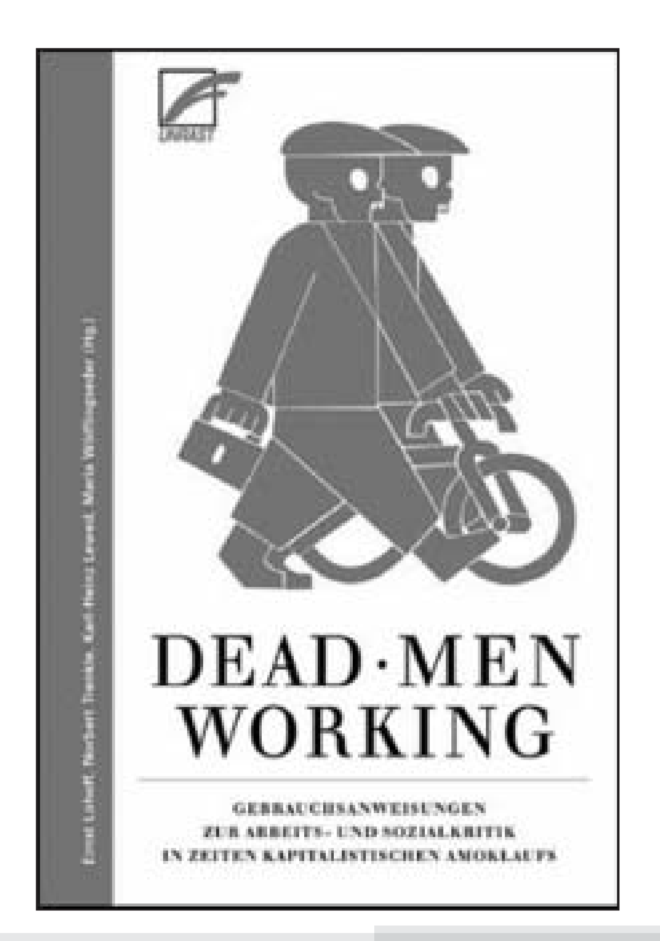
Die beiden nächsten Teile behandelten aktuelle Beispiele des Denkens und Lebens außerhalb des Verwertungszwangs. Einmal um die entstehenden selbstverwalteten Betriebe in Argentinien nach dem Aufstand vom Dezember 2001, die entstanden, weil sich das Kapital verflüchtigte. Berechtigterweise wurde das trotzdem als revolutionäres Experiment interpretiert, das einen Blick auf zukünftige Verhältnisse erlaubte. Während die argentinischen Selbstverwaltungsstrukturen in einer Lücke des Kapitalverhältnisses entstanden, ist die Open-Source-Bewegung allein durch ihre Existenz eine Kritik am Kapitalismus. Tausende beteiligen sich an der Entwicklung hochkomplexer Strukturen, ohne dass kapitalistische Organisation dahinter stünde. In der Diskussion wurden allerdings die Grenzen solcher Projekte innerhalb des Kapitalismus ausgelotet.

Eine zukünftige Gesellschaft muss sich auch mit der Frage der Ressourcen und der Zerstörung der notwendigen Umgebung des Lebens („Natur“) auseinandersetzen. Die Diskussion kreiste nach einer Analyse, dass Nachhaltigkeit im Kapitalismus eine Illusion ist, um einen literarischen Entwurf für ein Leben in einer nachkapitalistischen Gesellschaft.

Zuletzt verstieg sich die Diskussion noch in philosophische Sphären über Versuche, mit Hilfe der Konzepte von Baruch Spinoza, Toni Negri und Giorgio Agamben über den Kapitalismus hinaus zu denken. Naturgemäß drehte sich die Diskussion um die Frage der Immanenz, wie revolutionäre Veränderung, obwohl Teil des herrschenden Systems (es kann ja nicht anders sein), möglich wird. Zugleich ist aber genau dadurch die Perspektive sichtbar, dass revolutionäre Aktivität immer auch das Ganze ändert (und dort setzten die „dialektischen“ Einwände ein, die bestimmte Zwischenstufen erfordern).

Wie bei uns als „naive Wohlfühltruppe“ nicht anders zu erwarten, kam auch das Leben außerhalb der rauchenden Köpfe nicht zu kurz. Ausflüge, Weinverkostungen und gemeinsam verbrachte Abende ergänzten die Diskussionen. Eine Veränderung der Gesellschaft ist nur möglich, wenn wir wissen, wofür wir leben und kämpfen. Was noch einmal eine Aufforderung an uns selbst sein sollte, an der Veränderung der Geschlechterverhältnisse zu arbeiten. Denn eine emanzipatorische Veränderung wird feministisch sein oder sie wird nicht sein!

Zum Schluss möchten wir noch Ildikó Naeter-Bakcsi danken, dass sie als Ungarisch-Sprechende große Teile der Organisationsarbeit auf sich nahm und dadurch einen reibungslosen Ablauf ermöglichte.



John Holloway
Aufhören, den Kapitalismus zu machen[1]

I

In Mary Shelleys berühmter Geschichte erschafft Dr. Frankenstein ein Geschöpf und das Geschöpf erlangt dann eine unabhängige Existenz, eine dauerhafte Existenz in der es von der kreativen Tätigkeit Dr. Frankensteins nicht länger abhängig ist. In einer anderen Geschichte, einer Geschichte von Jorge Luis Borges, „Las Ruinas Circulares“[2], erschafft ein Mensch einen anderen Menschen, jedoch nicht in einem Labor, sondern träumend. Der erschaffene Mensch hat alle Erscheinungsformen eines normalen Menschen mit einer unabhängigen, dauerhaften Existenz, aber in Wirklichkeit wird er nur durch die ständige kreative Tätigkeit des ersten Menschen, das Träumen, am Leben erhalten. Seine Existenz ist keine Illusion, aber seine Fortdauer[3] ist es: von einem zum nächsten Moment hängt seine Existenz von der kreativen Tätigkeit des Träumers ab.

Die Frankenstein-Geschichte wird häufig als Metapher für den Kapitalismus benutzt. Wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die von uns nicht kontrolliert wird und die droht, uns zu zerstören: wir können nur überleben, wenn wir diese Gesellschaft zerstören. Aber wir sollten uns die Gesellschaft vielleicht eher in den Begriffen der von Borges verfassten Geschichte vorstellen: wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die vollständig außerhalb unserer Kontrolle zu sein scheint, die jedoch in Wirklichkeit von unserer Handlung der ständigen Wiedererschaffung abhängt. Das Problem besteht nicht darin, die Gesellschaft zu zerstören, sondern darin aufzuhören, sie zu erschaffen. Der Kapitalismus existiert nicht deswegen heute, weil wir ihn vor zweihundert oder einhundert Jahren erschaffen haben, sondern weil wir ihn heute erschaffen haben. Wenn wir ihn morgen nicht erschaffen, wird er nicht existieren.

Jeden Tag erschaffen wir eine Welt der Gräuel, des Elends und der Gewalt und des Unrechts. Wir sind aktiv daran beteiligt, die Herrschaft die uns unterdrückt, zu errichten, die Obszönität die uns abstößt, zu erschaffen. Wir produzieren Mehrwert, wir achten das Geld, ungerechtfertigte Befehlsgewalt akzeptieren wir und setzen sie durch, wir leben nach der Uhr, wir verschließen unsere Augen vor den Hungernden. Wir machen den Kapitalismus. Und jetzt müssen wir aufhören, ihn zu machen.

Was heißt es, sich die Revolution nicht als Zerstörung des Kapitalismus vorzustellen, sondern als Beendigung der Erschaffung des Kapitalismus?

Wir lösen das Problem der Revolution nicht, indem wir die Frage verändern, dies bedeutet nicht, dass wir wissen, wie sie zu machen ist, aber vielleicht kann es uns dazu bringen, die Kategorien revolutionären Denkens zu überdenken. Vielleicht erschließt es uns eine neue Grammatik, eine andere Logik revolutionären Denkens, ein anderes Denken über revolutionäre Politik. Vielleicht eröffnet es eine neue Hoffnung. Diese Frage möchte ich untersuchen.

II

Die Vorstellung, dass Revolution die Zerstörung des Kapitalismus bedeutet, beruht auf einem Konzept der Dauer, das heißt, dass der Kapitalismus jetzt ist und weiterhin sein wird, bis wir ihn zerstören. Das Problem besteht darin, dass Revolutionäre die Grundlage für ihren eigenen Ruf nach der Revolution untergraben, wenn sie von der Dauerhaftigkeit des Kapitalismus ausgehen.

Jedes Herrschaftssystem basiert auf Dauerhaftigkeit, auf der Annahme, dass etwas nur weil es in einem Moment existiert, im nächsten Moment weiter existieren wird. Der Herr geht davon aus, dass er morgen weiter herrschen wird, weil er gestern geherrscht hat. Die Sklavin träumt von einem anderen Morgen, aber sie verortet es häufig jenseits des Todes, im Himmel. Sie geht in diesem Fall davon aus, dass es nichts gibt, das sie *tun* kann, um die Situation zu ändern. Die Macht des Tuns ist dem, was ist untergeordnet.

Diese Unterordnung des Tuns unter das Sein ist eine Unterordnung des Subjekts unter das Objekt. Dauerhaftigkeit ist also ein Charakteristikum einer Gesellschaft in der das Subjekt dem Objekt untergeordnet ist, eine Gesellschaft, in der davon ausgegangen wird, dass aktive Subjektivität unfähig ist, objektive Realität zu verändern. Objektive Realität oder die-Gesellschaft-wie-sie-ist steht über und gegen uns: das Subjekt wird vom Objekt getrennt und ihm untergeordnet. Und Verben (die aktive Form des Sprechens) werden von den Substantiven (welche die Bewegung negieren) getrennt und ihnen untergeordnet.

Im Kapitalismus erlangt die Trennung von Subjekt und Objekt, und damit die Dauerhaftigkeit, eine eigentümliche Starrheit. Diese liegt in der materiellen Trennung von Subjekt und Objekt im Produktionsprozess begründet. Die Ware, die wir produzieren steht gegen und über uns als etwas Äußerliches, als Objekt, welches jede Beziehung mit der Arbeit des Subjektes, von dem es produziert wurde, negiert. Es erlangt eine scheinbar vollständig getrennte Existenz von der Arbeit, die es hergestellt hat. Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Tun und Getanem, Verb und Substantiv ist von grundlegender Bedeutung für die Weise, in der wir Subjekte uns im Kapitalismus zueinander verhalten, so grundlegend, dass sie jeden Aspekt unserer gesellschaftlichen Existenz durchdringt. In jedem Aspekt unserer Leben kommt es zu einer Trennung des Subjektes vom Objekt, des Tuns vom Sein, zu einer Unterordnung des Subjektes unter das Objekt, des Tuns unter das Sein. Die Dauer herrscht. Dies wird eindeutig durch die Uhrzeit ausgedrückt, in der eine Minute genau so lang ist wie die nächste und die nächste und die nächste, und die einzig vorstellbare Revolution die ist, die sich um sich selbst dreht und dreht.[4]

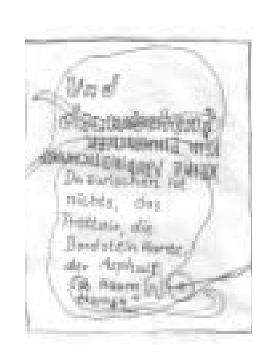
Um uns die Veränderung der Gesellschaft vorzustellen, müssen wir die Zentralität des menschlichen Tuns wiedererlangen, wir müssen das begrabene Subjekt retten. Anders ausgedrückt, müssen wir kritisieren – wobei wir unter Kritik entstehungsgeschichtliche Kritik[5] verstehen, Kritik *ad hominem*, den Versuch, Phänomene in Begriffen des Tuns, welches sie erzeugt, zu verstehen. Die Marxsche Arbeitswerttheorie ist solch eine Kritik: in ihrem Kern besagt die Arbeitswerttheorie: „Die Ware negiert unser Tun, aber wir haben es gemacht." Dadurch wird das Subjekt (unser Tun) wieder in den Mittelpunkt gerückt. Das Objekt behauptet vom Subjekt unabhängig zu sein, aber in Wirklichkeit hängt es vom Subjekt ab. Sein hängt vom Tun ab. Dies ist es, was die Möglichkeit eröffnet, dass wir die Welt verändern können.

Jede (in diesem Sinne verstandene) Kritik ist ein Angriff auf die Dauerhaftigkeit. Sobald die Subjektivität wieder in den Mittelpunkt der Gesellschaft gerückt wird, ist die Dauerhaftigkeit gebrochen. Es kann nicht länger davon ausgegangen werden, dass eine Minute genauso wie die nächste ist. Es kann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass morgen genauso wie heute sein wird, weil wir es anders machen können. Kritik eröffnet eine Welt des Staunens. Wenn Marx am Anfang des *Kapitals* sagt, dass die Ware sich außerhalb von uns befindet, uns fremd ist, aber das Geheimnis ist, dass wir sie gemacht haben (Arbeitswerttheorie), dann reagieren wir sowohl entsetzt als auch hoffnungsvoll. Wir sind erstaunt darüber, dass wir unser Leben damit zubringen, Objekte herzustellen, die unsere Existenz negieren, die uns fremd sind und uns beherrschen, aber gleichzeitig se-











hen wir Hoffnung, weil die Existenz dieser Objekte vollständig von uns abhängig ist: unser Tun steht im Mittelpunkt von Allem, unser Tun ist die verborgene Sonne, um die sich alles dreht.

Das Objekt, welches das Subjekt beherrscht, hängt vom Subjekt ab, das es erschafft. Das Kapital, welches uns beherrscht, hängt von unserer Arbeit ab, die es erschafft. Der Herr, der den Sklaven beherrscht, hängt von dem Sklaven ab. Es gibt ein Verhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit, in dem die Bewegung der Herrschaft eine ständige Flucht von der Abhängigkeit ist, ein ständiger Kampf des Herrn der Abhängigkeit von seinem Sklaven zu entfliehen – selbstverständlich kann er diesen Kampf unmöglich gewinnen, denn gewänne er, würde er aufhören Herr zu sein. Aber an diesem Verhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit interessiert uns nicht so sehr das Moment der Herrschaft (das traditionelle Gelände des linken Diskurses), sondern das Moment der Abhängigkeit, denn hier ist die Hoffnung zu finden.

Alle gesellschaftlichen Phänomene existieren also, weil sie von Menschen gemacht wurden: das Geld oder der Staat sind genau so menschliche Produkte wie das Automobil. Aber mehr noch: alle gesellschaftlichen Phänomene existieren nur, weil sie gemacht wurden und ständig neu gemacht werden. Ein Auto existiert als Auto nur, weil wir es ständig neu erschaffen, indem wir es als Auto benutzen, ein Staat existiert als Staat nur, weil wir ihn ständig neu erschaffen, indem wir seine Befehlsgewalt und seine Formen akzeptieren. Das Geld existiert nur, weil wir es ständig in unseren Verhältnissen mit anderen reproduzieren. Wenn wir aufhörten das Geld in unseren gesellschaftlichen Beziehungen zu reproduzieren, dann würden das Geld und die Münzen weiterhin existieren, aber es wäre kein Geld mehr. Diese Phänomene sind nicht wie Frankensteins Geschöpf, sondern wie das von Borges' Träumer erschaffene Geschöpf. Ihre Existenz hängt von uns ab, von einer Minute zur anderen.

Die Existenz des Kapitalismus ist keine Illusion. Die Trennung seiner Existenz von seiner Konstituierung, mit anderen Worten seine Dauerhaftigkeit, ist jedoch eine Illusion.

Die Dauerhaftigkeit ist aber selbstverständlich nicht nur imaginär: sie wird in der wirklichen gesellschaftlichen Trennung von Subjekt und Objekt im Arbeitsprozess hergestellt, so dass nur durch eine vollständige Transformation der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit (des Tuns) die Dauerhaftigkeit zerstört werden kann. Aber der Angriff auf die Dauerhaftigkeit ist für den Angriff auf die kapitalistische Arbeitsorganisation von zentraler Bedeutung.

Indem die Dauerhaftigkeit angegriffen wird, wird sie entmystifiziert, wird gezeigt, dass sie eine Illusion ist. Entmystifizierung bedeutet die Irrealität einer verzauberten Welt zu erschüttern und zu zeigen, dass die Welt sich wirklich um das menschliche Tun dreht. Es scheint jedoch genau andersherum zu sein. Wir haben immer in der „verzauberte[n], verkehrte[n] und auf den Kopf gestellte[n] Welt"[6] des Kapitalismus, der Welt der Objekte, der Dauerhaftigkeit, der Uhrzeit gelebt. Infolgedessen fühlt sich die Welt, in welche die Kritik uns einführt, an wie eine Traumwelt, eine Wunderland-Welt, eine Welt unmöglicher Intensität, eine Welt in der alles unendlich zerbrechlich ist, da sie davon abhängig ist, ständig neu erschaffen zu werden. Der Kommunismus (als Bewegung, als Form des Tuns und des Denkens) ist wie Verliebtsein.

In dieser Wunderland-Welt, in diesem kommunistischen-sich-Bewegen, werden Substantive in Verben, in Tuns aufgelöst. Substantive fetischisieren das Produkt des Tuns, sie entreißen dem Tun das Resultat dieses Tuns und heben es auf in einer dauerhaften Existenz, die negiert, dass es davon abhängig ist, ständig neu erschaffen zu werden. Marx kritisierte den Wert um zu zeigen, dass sein Kern aus menschlicher Aktivität, Arbeit, besteht, aber seine kritische Methode der Wiedererlangung der Zentralität menschlichen Tuns kann auf alle Substantive ausgedehnt werden (aber in der Welt der Dauerhaftigkeit in der wir leben, mit ihrem Dauerhaftigkeits-Gerede, ist es schwer ohne Substantive zu schreiben – so dass kritisches Denken wirklich nach einem neuen Sprechen verlangt, was Vaneigem die Poesie der Revolution nennt).

Der Kommunismus ist also nicht die höchste Stufe der Geschichte, sondern das Aufsprengen des historischen Kontinuums (Benjamin)[7], die Auflösung der Kontinuität der Substantive in die vollständige Zerbrechlichkeit des menschlichen Tuns. Eine selbstbestimmte Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der es offensichtlich ist, dass nur das existiert, was in jenem Moment getan wird, eine Welt der Verben. Die Vorstellung einer höchsten Stufe der Geschichte impliziert einen positiven Moment, einen Moment der Akkumulation von Kämpfen, einen Moment der Ausdehnung. Das Aufsprengen des historischen Kontinuums impliziert eine negative Bewegung, keine Akkumulation von Kämpfen sondern das Hervorbringen neuer Intensitäten, die mit den toten Identifikationen des Kapitalismus unvereinbar sind. Vielleicht sollten wir die Totalität, jenen Begriff, der das bruchstückhafte Wesen bürgerlichen Denkens kritisiert, nicht als Bewegung der

Ausdehnung, sondern eher als Bewegung die die Totalisierung gesellschaftlicher Existenz in der Intensität jedes einzelnen Momentes anstrebt: die Suche nach einer absolut intensiven Jetztzeit[8], oder Nunc Stans in der die Zeit anhält und der Kapitalismus explodiert, oder vielleicht implodiert. Der Kommunismus wäre eine selbstbestimmende Gesellschaft, das heißt eine Gesellschaft ohne Dauerhaftigkeit, ohne Substantive: ein beängstigender, berauschender Gedanke.

III

Wir wollen einen Moment furchtbarer gesellschaftlicher Intensität, der das Kontinuum der Geschichte zertrümmert, einen Moment, der so intensiv ist, dass die Uhrzeit für immer zerbrochen wird. Solche Momente gibt es: Revolutionen sind so. Alles hält ein, soziale Beziehungen werden auf den Kopf gestellt wenn Menschen auf die Straße gehen und alles auf die einzige Handlung NEIN zu sagen, konzentriert ist.

Aber wir können nicht auf den Großen Revolutionären Moment warten. Wir können nicht fortfahren, den Kapitalismus zu produzieren, wir müssen das Kontinuum der Geschichte jetzt aufsprengen. Individuell und kollektiv, müssen wir uns jetzt dem Kapital zuwenden und sagen „Nun mach schon, jetzt geh, geh raus zur Tür, dreh dich bloß um, denn du bist nicht mehr willkommen. Wir werden überleben“[9]. Geh weg, Kapital! ¡Que se vayan todos![10] Alle Politiker und Kapitalisten. Ihr seid nicht mehr willkommen. Wir werden überleben.

Dem Kapital Auf Wiedersehen sagen, bedeutet eine Beziehung zu beenden, neu anzufangen, eine tabula rasa zu schaffen, die Welt neu zu schaffen. Das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, heißt das Kontinuum einer unterdrückerischen Beziehung im Alltag aufzusprengen. Während wir in der Beziehung sind, erscheint es unmöglich, undenkbar, dass wir jemals aus ihr ausbrechen könnten, aber es ist es nicht. Das Kapital schlägt uns, tötet täglich Tausende von uns, aber ¡ya basta![11] Diejenigen, die eine Partei aufbauen wollen und die Staatsmacht übernehmen wollen, würden uns eher zu Eheberatern und Scheidungsgerichten schleppen, bevor sie die Beziehung abbrechen würden. Aber nein, wir können nicht warten. Es gibt keinen Zwischenschritt. Einfach Bye-bye, ciao.

Ist es wirklich so einfach? Nein, natürlich nicht. Aber vielleicht ist es nicht so unmöglich, wie wir für gewöhnlich denken.

Das Kapital existiert, weil wir es erschaffen. Es hängt vollständig von uns ab. Dies ist von entscheidender Bedeutung: wenn es keine Arbeit gibt, dann gibt es kein Kapital. Wir erschaffen das Kapital, und nur wenn wir unsere eigene Verantwortung wirklich annehmen, können wir unsere eigene Stärke begreifen. Nur wenn wir verstehen, dass wir das Kapital mit all seinen Gräueln erschaffen, können wir begreifen, dass wir die Macht haben aufzuhören es zu machen. Staatsorientierte (und hegemoniezentrierte und diskurszentrierte) Ansätze verlieren diese entscheidende Abhängigkeitsachse aus den Augen: sie wenden ihren Blick von der Achillesferse des Kapitalismus, von dem entscheidenden Punkt seiner Verletzlichkeit ab.

Wie machen wir das Kapital? Indem wir Mehrwert produzieren und auch indem wir die Bedingungen herstellen, auf denen die Mehrwertproduktion beruht. (Wir an den Universitäten zum Beispiel produzieren keinen Mehrwert, aber wir stellen die Bedingungen her, die für die Mehrwertproduktion nötig sind. Wir spielen eine aktive Rolle in der Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, in der Verwandlung von Verhältnissen zwischen Menschen in Verhältnisse zwischen Dingen.) Im Allgemeinen können wir sagen, dass wir den Kapitalismus herstellen, indem wir arbeiten, indem wir zulassen, dass unser Tun in entfremdete und entfremdende Arbeit verwandelt wird.

Ein weltweiter Massenstreik würde das Kapital zerstören, aber die Bedingungen existieren gegenwärtig nicht dafür. Es ist schwer zu sehen, wie jeder Mensch auf der Welt überzeugt werden könnte, sich gleichzeitig zu weigern, für das Kapital zu arbeiten.

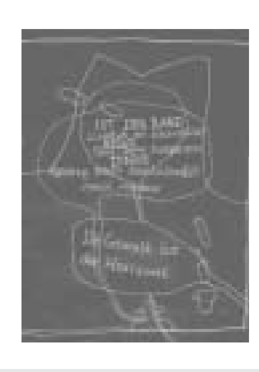
Derzeit zumindest lässt sich die Revolution nur als eine Reihe von Spalten, Klüften, Löchern, Haarrissen vorstellen, die sich im gesellschaftlichen Gefüge verbreiten. Es gibt bereits Millionen solcher Löcher, Räume, in denen Menschen, ob individuell oder kollektiv, sagen, „NEIN, hier herrscht das Kapital nicht, hier werden wir unser Leben nicht nach dem Diktat des Kapitals richten“. Diese Löcher sind Ungehorsamkeiten, Aufsässigkeiten, Würden. In einigen Fällen (die EZLN in Chiapas, der MST in Brasilien, der Aufstand in Bolivien, die piqueteros und Nachbarschaftsversammlungen in Argentinien, und so weiter) sind diese Aufsässigkeiten, diese Löcher im Gefüge des Kapitals bereits sehr groß. Die einzige Weise, in der wir uns die Revolution vorstellen können, ist als Ausdehnung und Vervielfachung dieser Ungehorsamkeiten, dieser Haarrisse im kapitalistischen Kommando. Es gibt manche, die sagen, dass diese Ungehorsamkeiten, diese Risse im Weltkapitalismus nur wirkliche Bedeutung erlangen, wenn sie in Form von ungehorsamen und revolutionären Staaten institutionalisiert werden und dass die ganze











Bewegung der Ungehorsamkeit auf dieses Ziel zusteuern muss. Aber es gibt keinen Grund, warum die Ungehorsamkeiten in Staatsform institutionalisiert werden sollten und viele Gründe, warum sie es nicht sollten.

Wie jedoch hören wir, ausgehend von diesen vielen Haarrissen, diesen vielfältigen Würden, auf, den Kapitalismus zu machen?

Indem wir uns weigern zu arbeiten: nicht nur indem wir im Bett bleiben, sondern indem wir uns weigern, unser Tun in Arbeit zu verwandeln, das heißt zu tun, was wir als bedeutsam, notwendig oder angenehm erachten, aber uns zu weigern, unter dem Kommando des Kapitals zu arbeiten.

Dies impliziert einen Kampf des Tuns gegen die Arbeit, des Inhalts gegen seine kapitalistische Form. Dabei wird davon ausgegangen, dass selbst im modernen Kapitalismus, in dem die Unterordnung des Tuns unter das Kapital in der Form von Arbeit eine sehr reale Unterordnung (oder Subsumtion) ist, es immer einen Rest von Würde, von der Insubordination des Inhalts gegen die Form gibt. Mensch zu sein heißt, für die Insubordination des Tuns gegen die Arbeit, für die Emanzipation des Tuns von der Arbeit zu kämpfen. Der schlechteste Architekt kämpft immer dagegen, in die beste Biene verwandelt zu werden.[12] Hierin liegt die Bedeutung der Würde.

Der Kampf des Tuns gegen das Sein, das heißt der Kampf um die Emanzipation des Tuns, ist eine Alltagspraxis. Es ist normal für Menschen im-und-gegen-das-Kapital[13] zu arbeiten (oder zu tun), und trotz der kapitalistischen Organisationsform zu versuchen, das was sie machen, gut zu machen, für den Gebrauchswert und gegen den Wert zu kämpfen. Offensichtlich gibt es auch sehr viele Jobs, in denen es schwierig ist, irgendeinen Raum für eine Revolte des Tuns gegen die Arbeit zu sehen. In solchen Fällen kann der Kampf der-und-um-die[14] Würde nur als Kampf der totalen Negation (Sabotage und andere Formen der Arbeitsverweigerung) verstanden werden.

Aber es gibt zweifellos viele Beispiele, die darüber hinaus gehen, von Menschen, die Fabriken oder Schulen oder Kliniken besetzen und versuchen, sie auf einer anderen Grundlage zu organisieren, indem sie Bäckereien, Werkstätten oder Gärten für die Gemeinde erschaffen, freie Radios aufbauen und so weiter. Alle diese Projekte und Revolten sind begrenzt, unzureichend und widersprüchlich (wie sie es in einem kapitalistischen Kontext auch sein müssen), aber es ist schwer erkennbar wie wir ein emanzipiertes Tun anders erschaffen können als in Form dieser Zwischenräume, durch einen Prozess des Ineinanderverwebens verschiedener Formen des Kampfes des Tuns gegen die Arbeit, des Verknüpfens der verschiedenen Tuns in-und-gegen-und-jenseits[15] des Kapitals.

Die Emanzipation des Tuns bedeutet die Selbstbestimmung des Tuns. Dies impliziert irgendeine Form von Räteorganisation, eine Form in der Menschen zusammenkommen, um zu bestimmen, was zu tun ist und wie es zu tun ist. Die Tradition der Räte (oder der Sowjets) hat eine lange Geschichte in der kommunistsichen Bewegung und taucht in verschiedenen Formen in allen Rebellionen auf. Ihr zentraler Punkt besteht in dem Beharren auf der kollektiven Selbstbestimmung des Tuns. Dies bedeutet die Ablehnung der Herrschaft von außen, die Akzeptanz, dass die Menschen hier und jetzt, mit all ihren Problemen und Schwächen und Neurosen, mit allen durch jahrhundertelange Herrschaft eingeprägten Verhaltensweisen, ihr eigenes Handeln bestimmen sollen.

In diesen vielen Experimenten (gleich ob sie durch die Notwendigkeit zu überleben aufgezwungen sind oder nicht) ist das zentrale Thema nicht das Überleben, sondern die Emanzipation des Tuns, die Erschaffung eines Tuns, das nicht dem Profit unterliegt, sondern den Wünschen der Tuenden.

Jede Revolution, in deren Mittelpunkt nicht die Emanzipation des Tuns steht, ist zum Scheitern verurteilt (weil sie keine Revolution ist). Die Emanzipation des Tuns führt uns zu einer anderen Zeit, einer anderen Grammatik, einer anderen Lebensintensität. Die Emanzipation des Tuns ist die Bewegung der Anti-Fetischisierung, die Wiedererlangung der Kreativität. Nur so können die Haarrisse zu Anziehungspolen werden anstatt Ghettos zu sein, und nur wenn sie Anziehungspole werden,

können sie expandieren und sich vervielfältigen. Die Revolutionen in Russland und Kuba waren anfangs für viele, die von einer anderen Form zu leben träumten, Anziehungspole: Die Tatsache, dass es nicht wirklich zu einer Emanzipation des Tuns in diesen Gesellschaften kam, führte dazu, dass sie nach und nach diese Anziehung verloren (obwohl im Falle Kubas die Unterstützung und Solidarität weiter bestehen). Und dasselbe gilt für viele alternative Projekte heute: wenn das einzige Ergebnis dieser Projekte ist, dass die Beteiligten arm und isoliert sind und sich langweilen, dann werden diese Projekte keine Anziehungspole sein.

Wenn Rebellionen nicht attraktiv sind, dann werden sie sich nicht ausbreiten. Anders ausgedrückt, aufhören, den Kapitalismus zu machen, muss als realistisches Projekt gedacht werden, aber wenn der Realismus kein magischer Realismus[16] ist, dann hört er auf, realistisch zu sein.

Der Kampf des Tuns gegen die Arbeit ist ein Kampf um einen anderen menschlichen Reichtum zu erschaffen: ein Reichtum, der von gesellschaftlichen Bedürfnissen und nicht von kapitalistischer Aneignung geprägt ist, ein Reichtum, der nicht vom Kapital angeeignet ist. Heutzutage produzieren Menschen jeden Tag einen enormen Reichtum, aber fast alles davon eignet sich das Kapital an, so dass die einzige Form in der wir Zugang zu diesem Reichtum haben können, die ist, sich zu verbiegen, sich dem Kommando des Kapitals zu beugen. Es ist leicht, sich zu weigern für das Kapital zu arbeiten, aber wie können wir überleben, ohne uns dem Kapital unterzuordnen?

Jeder Versuch einen Zugang zu den Reichtümern des menschlichen Tuns zu bekommen, stößt auf das „Eigentum". Aber Eigentum ist kein Ding, sondern ein Verb, ein alltäglich wiederholter Prozess der Aneignung des Produktes unseres Tuns. Der Prozess der Aneignung (der ständig auf neue Gebiete des Tuns ausgeweitet wird) ist auf Gewalt gestützt, hängt aber großenteils von der Fetischisierung des Prozesses ab, von der Transformation des Verbes „aneignen" in das Substantiv „Eigentum". Der Widerstand gegen den Prozess der Aneignung ist Teil des Prozesses der Erschaffung eines anderen Tuns, eines Tuns, welches gleichzeitig sowohl entfetischisiert als auch eine andere Gesellschaftlichkeit erschafft.

IV

Es gibt viele Probleme und es gibt keine anwendbare Modelllösung. Es ist klar, dass wir jetzt aufhören müssen, den Kapitalismus zu machen, dass wir aufhören müssen, das uns umgebende Elend, die Unterdrückung und die Gewalt herzustellen. ¡Ya basta! ¡Que se vayan todos! Die Parolen der letzten Jahre machen deutlich, dass viele Menschen vom Kapitalismus die Nase voll haben.

Natürlich gibt es viele Probleme. Nachdem wir sagen, „Nun mach schon, jetzt geh, geh raus zur Tür", gibt es immer noch viele Kräfte, die uns in dieses Verhältnis zurückziehen. Aber unser Denken darf sich nicht auf der Achse der Kontinuität bewegen, sondern muss der Diskontinuität, dem Bruch, der Ruptur folgen. Wir müssen jetzt aufhören, den Kapitalismus zu machen. Das Problem der TheoretikerInnen ist vielleicht, dass wir unsere Zeit damit verbringen, gordische Knoten aufzuknoten (oder gar zu knoten) während wir eigentlich von der Energie des 19./20. Dezember 2001, von dem Aufstand im Oktober 2003 in Bolivien, vom 1. Januar 1994[17] ausgehen müssten. Nicht Herrschaft, sondern Bruch steht im Mittelpunkt unseres Denkens. Bruch bedeutet nicht, dass der Kapitalismus verschwindet. Die Haarrisse bedeuten nicht, dass der Kapitalismus verschwindet. Aber anstatt sich die Revolution als ein Ereignis vorzustellen, das in der Zukunft stattfindet (wer weiß wann) und relativ kurz ist, scheint es besser zu sein, sie sich als einen bereits begonnenen Prozess zu verstehen, der einige Zeit brauchen wird, eben genau deswegen, weil die Revolution nicht von der Erschaffung einer alternativen Welt getrennt werden kann.

Wir sehen, wohin wir gehen wollen. Es schimmert im Morgendunst wie eine Insel auf der anderen Seite des Meeres. Aber wir können nicht dorthin gelangen, indem wir Trittsteine verlegen und von einem Stein zum anderen springen, die Partei aufbauen, die Kontrolle über den Staat erlangen, Sozialreformen durchsetzen. Das wird nicht funktionieren, denn die Insel, die wir im Dunst schimmern sehen, befindet sich nicht im Meer, sondern im Himmel und die einzige Möglichkeit dorthin zu gelangen, ist zu fliegen. Es scheint unmöglich, bis wir merken, dass wir bereits fliegen.

e-mail: johnholloway@prodigy.net.mx








Anmerkungen:

1 Dies ist die schriftliche Fassung eines Vortrages, gehalten im November 2003 im Museum für zeitgenössische Kunst in Barcelona (MACBA). Übersetzt von Lars Stubbe.

2 Zuerst 1941 auf Spanisch erschienen, auf deutsch: „Die kreisförmigen Ruinen", in: Borges, Jorge Luis (1992) Fiktionen, Erzählungen 1939-1944, übersetzt v. K.A. Horst, W. Luchting, G. Haefs, (Werke in 20 Bänden, Bd. 5), Fischer Taschenbuch Verlag, S. 46-52.

3 John Holloway führt hier erstmals den für diesen Text zentralen Begriff „duration" ein, der je nach Kontext mit „Fortdauer", „Dauer", „Dauerhaftigkeit" übersetzt wird.

4 Unübersetzbares Wortspiel: „revolution" bedeutet im Englischen auch Umdrehung. Gemeint ist also die „stillstehende Revolution" des Uhrzeigers, der sich im Kreis dreht.

5 Der Begriff „genetic criticism" meint nicht nur die ideengeschichtliche Nachvollziehung des Auseinanderfallens von Subjekt und Objekt, sondern ein Verständnis der Genese dieses Prozesses als Entwicklung des Prozesses des Tuns, als menschliche Genese.

6 Marx, Karl ([1894] 1983) Das Kapital, Bd. 3 (Berlin/DDR: Dietz), S. 838.

7 Walter Benjamin spricht in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte" vom ‚Aufsprengen des historischen Kontinuums' (These XV), in: Benjamin, Walter ([1942] 1978) Gesammelte Schriften, Bd. I, 2, (Frankfurt/M.: Suhrkamp), S. 701.

8 Deutsch im Original. Von Benjamin in These XIV der Geschichtsthesen gegen die „homogene und leere Zeit" gesetzter Begriff, s. Fn. 5.

9 Übersetzung des Refrains des Liedes „I will survive" von Gloria Gaynor.

10 „Haut alle ab!": Gegen Politiker und Wirtschaftsvertreter jeglicher Couleur gerichtete Parole des argentinischen Aufstandes vom 19./20.12.2001.

11 Es reicht: Ruf des zapatistischen Aufstandes.

12 „Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut", in: Marx, Karl ([1890] 1984) Das Kapital, Bd. 1 (Berlin/DDR: Dietz), S. 193.

13 Im Original: „in-and-against capital". Mit solchen Formulierungen versucht John Holloway das dialektische Verhältnis, in dem das menschliche Tun sich befindet, auszudrücken.

14 Im Original: „of-and-for". S. Fn. 8.

15 Im Original: „in-and-against-and-beyond". S. Fn. 8.

16 „Magischer Realismus" ist die vor allem mit dem Werk García Márquez' verknüpfte Stilrichtung lateinamerikanischer Literatur, die wesentlich den „1. Boom" der sechziger Jahre mit bestimmte. Sie geht u.a. zurück auf den künstlerischen Aufbruch im Anschluss an den Ersten (Surrealismus) und Zweiten Weltkrieg (Neorealismus). In diesem Kontext richtet sich das „magische" gegen die „Realpolitik" herkömmlicher sozialistischer/kommunistischer Bewegungen.

17 Am 19./20. Dezember 2001 kam es in Argentinien zu einem Aufstand gegen die IWF-freundliche Regierungspolitik, der mehrere Regierungschefs kurz nacheinander hinwegfegte. Protagonisten waren vor allem Nachbarschaftsversammlungen und Erwerbslosenbewegungen. Im Oktober 2003 kam es in Bolivien zu einem bäuerlich-indigenen Aufstand gegen die neoliberale Politik der Regierung. Am 1.1.1994 kam es, zeitgleich zum Inkrafttreten des NAFTA-Freihandelsabkommens zwischen den USA und Mexiko, im mexikanischen Bundesstaat Chiapas zu einem bis heute andauernden Aufstand einer bäuerlich-indigenen Guerilla gegen die neoliberale Politik der mexikanischen Regierung.2 Zuerst 1941 auf Spanisch erschienen, auf deutsch: „Die kreisförmigen Ruinen", in: Borges, Jorge Luis (1992) Fiktionen, Erzählungen 1939-1944, übersetzt v. K.A. Horst, W. Luchting, G. Haefs, (Werke in 20 Bänden, Bd. 5), Fischer Taschenbuch Verlag, S. 46-52.

Franz Naetar
No masterplan please! – Die 3.Oekonux-Konferenz in Wien

Unbemerkt von der Öffentlichkeit und einem großen Teil der Linken in Österreich fand vom 20. bis 23. Mai dieses Jahres die 3. Oekonux-Konferenz statt. Das philosophische Institut der Universität Wien hatte Räumlichkeiten für diese Konferenz zur Verfügung gestellt.

Ca. 150 Teilnehmer aus einer Reihe von Ländern wie Grönland, Lettland, USA, England, aber vor allem aus Deutschland und Österreich nahmen an der Konferenz teil.

Was ist Oekonux? Oekonux ist ein über ein Internetdiskussionsforum verbundener offener Kreis von Menschen aus der Softwareentwicklung, aus HackerInnenkreisen, von Universitätsinstituten und anderen Forschungseinrichtungen mit einem gemeinsamen Interesse: Welche Schlussfolgerungen kann man aus der Form, mit der Free Software entwickelt wird und sich verbreitet, für die Möglichkeiten anderer Formen von Vergesellschaftung ziehen oder wie in der Kurzbeschreibung auf der Oekonux-WEB-Site (www.oekonux.de) steht: „In diesem Projekt untersuchen die unterschiedlichsten Menschen mit den unterschiedlichsten Meinungen und den unterschiedlichsten Herangehensweisen die ökonomischen und politischen Formen Freier Software. Eine wichtige Frage ist, ob die Prinzipien der Entwicklung Freier Software eine neue Ökonomie begründen können, die als Grundlage für eine neue Gesellschaft dienen könnte."

Kurzer Exkurs zu Free Software und GPL

Free Software ist Software, die der sogenannten GNU[1] Public License (GPL) unterliegen. Die GPL – auch Copyleft genannt - besagt:

* Die Software darf zu jedem Zweck eingesetzt werden.
* Die Quellen (der Software) dürfen studiert und angepasst werden.
* Die Software darf beliebig weitergegeben werden.
* Veränderte Versionen dürfen beliebig weitergegeben werden.

Vor allem aber: die geänderten, verbesserten, erweiterten Versionen müssen ebenfalls der GPL genügen. Dies bedeutet, dass jede abgeleitete Software ebenfalls frei und mit den Quellen zur Verfügung gestellt werden muss. Die GPL wurde von Richard Stallman für eine Reihe von Softwarewerkzeugen definiert, die von der Free Software Foundation freigegeben wurde. Stallmann stemmte sich damit einem in den 80er Jahren beginnenden Trend entgegen: Wurde vorher die Software zusammen mit der Hardware und spezialisiert für diese angeboten - wobei die Quellen jedem offen standen - so begannen Firmen wie IBM und HP die Software unabhängig von der Hardware separat zu verkaufen, wobei aber Quellen nicht mehr offen zugänglich waren..[2]

Zudem gab es die Erfahrung mit Unix: Unix ist ein Betriebssystem, das von den Bell Labs, einer Tochter von AT&T entwickelt worden war und in der akademischen Welt – die Quellen waren dort frei verfügbar – schnell Verbreitung fand. Trotz der erklärten Absicht aller Firmen, die Unix lizenzierten, ein einheitliches Betriebssystem auf allen Unix basierten Computern bereitzustellen, veränderte und verbesserte jede Firma die Quellen in eine andere Richtung, um einen Wettbewerbsvorteil zu gewinnen, hielt die Quellen geheim und erzeugte so ein Chaos an Inkompatibilitäten. Die Idee der GPL war also nicht nur, die Quellen offen zugänglich zu machen, sondern auch die Wahrscheinlichkeit einander widersprechenden Weiterentwicklungen (sogenannte Forks) zu verhindern.

Das berühmteste Beispiel einer GPL-lizenzierten Software, ist die Entwicklung von GNU-Linux. Linus Thorwald produzierte die erste Version eines Betriebssystemkerns, der zu den GNU-Werkzeugen von Stallmann passte und gab ihn unter GPL frei. Linux erreichte damit das Ziel, das vorher nicht zu erreichen war: ein einheitliches (UNIX) Betriebssystem für jeden Computer.

Zur Überraschung aller – niemand hatte so eine Entwicklung vorhergesagt – war Linux im Gegensatz zu den anderen Unix-Versionen, die vergeblich gegen die Vorherrschaft von Microsoft mit den üblichen Mitteln des Marktes angekämpft hatten, sehr schnell in wichtigen Bereichen der Serversoftware Microsoft in Qualität und Verbreitung überlegen und begann – hier ist die Auseinandersetzung noch offen – die Monopolstellung von Microsoft im Bereich der Arbeitsplatzrechner anzugreifen.

Eine wichtiger Aspekt fehlt noch: Free Software hatte über längere Zeit nur in akademischen Kreisen eine gewisse Bedeutung. Das änderte sich aber rasch, als durch die Verfügbarkeit des Internets EntwicklerInnen aus unterschiedlichsten Kontexten (Freelancer, angestellte EntwicklerInnen, StudentInnen und akademische ForscherInnen) offiziell oder inoffiziell, innerhalb ihrer Arbeitszeit oder in der Freizeit in Free Software Projekten mitzuarbeiten begannen. Meist bildete sich rund um eine erste Version einer Software, die unter die GPL-Lizenz gestellt wurde, eine Mannschaft von MitentwicklerInnen, TesterInnen und vor allem AnwenderInnen, welche sukzessive diese erste Version verbesserten. Paradebeispiel ist hier wieder Linux: Einige tausend EntwicklerInnen in der ganzen Welt arbeiten direkt an der Weiterentwicklung von Linux mit. Tausende mehr oder weniger kundige AnwenderInnen testen die Software und berichten über Fehler und Millionen benutzen sie – zur Zeit meist auf Servern und ohne dass sie überhaupt davon wissen.

Inzwischen gibt es, z.B. auf Sourceforge[3], einen jener großen Server, auf denen Projekte ihre Free und Open Source[4] Software zur Verfügung stellen und zur Mitarbeit einladen, ca. 70.000 Projekte. Die Mehrzahl der Projekte „lebt nicht mehr“, das heisst es gibt keine oder fast keine Mitarbeit mehr. Auch die Zahl der MitentwicklerInnen ist im Regelfall nur ein Bruchteil derjenigen von Linux. Was in wenigen Jahren hier passierte, ist dennoch äußerst eindruksvoll und kam völlig überraschend.

Inzwischen gibt es auch erfolgreiche Versuche, das Free Software Konzept auf andere Bereiche auszudehnen. Am eindruckvollsten ist dabei die Wikipedia[5] Enzyklopädie – http://de.wikipedia.org ist die deutschsprachige Variante – die inzwischen in über siebzig Sprachen vorliegt und deren englischsprachige Variante über 300.000 Einträge (deutschsprachige Variante: 100.000) zählt. Auch hier beruht die Mitarbeit auf der freien Entscheidung tausender Menschen, eine gute Enzyklopädie zu erstellen, ist völlig unbezahlt und im Prinzip ist jedeR bezüglich der Teilnahme am Projekt gleichberechtigt. Das heißt, mensch muss keinE „ausgewieseneR“ ExpertIn sein, um ein bestimmtes Thema zu beginnen, zu erweitern oder zu verbessern und auch die anonyme Teilnahme ist möglich. War zu Beginn die Qualität der Beiträge eher mittelmäßig (in manchen Bereichen ist sie auch jetzt nicht sehr gut), so haben die Anstrengungen einer sogenannten „Qualitätsoffensive“, die bestimmte Bereiche in einer gemeinsamen Aktion zu verbessern trachtet, sehr gute Ergebnisse erzielt. Inzwischen ist davon auszugehen, dass in 1-2 Jahren Wikipedia dem Umfang und der Qualität nach die größte Enzyklopädie der Welt in den meisten unterstützten Sprachen sein wird.[6]

Über die mannigfaltigen Ansätze und Probleme, die Einvernahme durch die kapitalistischen Konzerne und den Markt, über die verschiedenen Organisationsformen wird in den grundrissen künftig noch öfter zu lesen sein. Der kurze Einstieg an dieser Stelle sollte aber genügen, um den Kontext zu verstehen, in den die Debatten bei Oekonux eingebettet sind.

Wir wollen eine GPL Gesellschaft! No Masterplan please!

Die ursprüngliche Motivation der Oekonux Debatte war, herauszufinden, wie und auf welche Art sich die Prinzipien der Entwicklung freier Software auf andere Zweige der Produktion ausdehnen lassen. TrägerInnen dieser Debatte waren einerseits Leute, die eher aus dem politischen Umfeld kamen und alle Ansätze willkommen heißen, die jenseits der Produktion von Waren und kapitalistischen

Produktionsformen funktionieren, anderseits waren es EntwicklerInnen, die meist ohne politischen Hintergrund, an Free Software Projekten begeistert teilnehmen und auch in anderen Produktionsbereichen ähnliche Möglichkeiten durchsetzen wollen. Daneben nahmen auch SozialwissenschaftlerInnen an der Konferenz teil, die verstehen wollen, wie die Free Software Projekte arbeiten und was die Motive der EntwicklerInnen sind, die an diesen Projekten teilnehmen.

Bei den begeisterten Befürwortern der Free Software mit politischem Hintergrund gibt es ein breites Spektrum von Positionen:

In den USA interpretierten einige VorkämpferInnen der Free Software wie z.b. Eben Moglen, der Professor für Recht und Rechtsgeschichte an der Columbia Law School ist und juristische Ratschläge für Free Software im Rahmen der open source Initiative gibt, die Free Software als einen Triumph des Anarchismus. In seinem auf der Webseite http://firstmonday.org veröffentlichten Artikel „Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright" sieht er schon das Ende der eigentumsbesessenen Gesellschaft am Horizont heraufdämmern und prophezeit den VerteidigerInnen des Copyrights ihren Untergang, sowie den Sieg des Anarchismus als Produktionsweise.

Im Regelfall interessiert allerdings die zahlreichen VerfechterInnen der Free Software in den USA, wie auch den GPL Erfinder Richard Stallman, die Frage der Überwindung des Kapitalismus überhaupt nicht. Sie sind nur an Freiheit der Free Software interessiert. Anders schaut die Sache in Europa und insbesondere in Deutschland aus. Hier gibt es eine Reihe von Versuchen, die Entwicklung der Free Software im „Marxschen Zusammenhang" von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu lesen. Der „spontane Kommunismus" der Free Software zeige auf, wie diese neuen Produktivkräfte die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sprengen. Die dadurch ermöglichten Produktionsformen werden als Keimformen einer neuen Gesellschaftsformation – der „GPL-Gesellschaft" – angesehen. Nur die Gewalt, die in der Durchsetzung von Patentrechten von Software liegt, kann Barrieren zur Verhinderung der Weiterverbreitung von Free Software errichten.

In der Diskussionszusammenfassung „GPL-Gesellschaft – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft" von Stefan Merten und in einem darauf aufbauenden Text „Eigentum und Produktion am Beispiel der Freien Software" (eine Antwort auf eine Preisfrage der Rosa-Luxemburg-Stiftung[7]), wird einer der Stränge der Debatte bei Oekonux zusammengefasst.

Die Debatte versucht einerseits Formen der Kooperation und Selbstorganisation, wie sie in der Free Software Bewegung vorliegen, mit mehr oder weniger geglückten „Marxschen" Begrifflichkeiten zu fassen und anderseits zu diskutieren, wie diese GPL Produktionsform auf andere Bereiche ausgedehnt werden kann. Diese Debatte über die Erweiterung der Keimform hat wiederum unterschiedliche Ausprägungen:

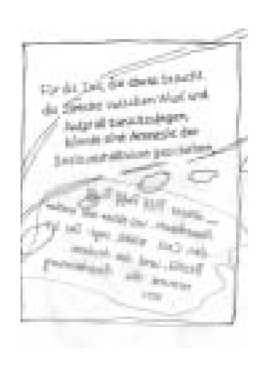
- Ein Debattenstrang sieht die immaterielle Arbeit, welche die Produktion von Software kennzeichnet, als die dominant / dominierende Form der Produktion überhaupt an. Manche DiskussionsteilnehmerInnen stellen diese Dominanz in den Zusammenhang mit der Debatte um die immaterielle Arbeit, wie sie von Hardt und Negri im „Empire" beschrieben wird. In ihren Debattenbeiträgen wiesen sie darauf hin, dass im Gegensatz zum Verständnis bei Oekonux, Hardt und Negri den großen Bereich der Produktion von Gefühlen und Emotionen ebenfalls zur immateriellen Arbeit zählen.

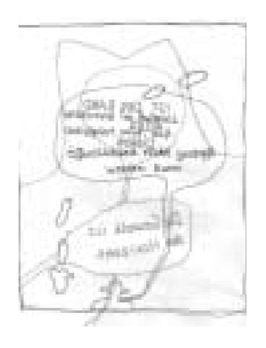
Abseits der an die Theorie von Hardt und Negri anknüpfenden Debatte wird bei Oekonux „produktionsspezifisch" argumentiert, dass auch in der materiellen Produktion ein immer größerer Anteil an immaterieller Arbeit geleistet wird und sich so die Dominanz der immateriellen Produktion zeige. So schätzte ein Spezialist, der in einer Zulieferfirma für Autofabriken arbeitet, die Bremssysteme entwikkelt, laut Aussage eines Teilnehmers an der Konferenz, den Anteil an immaterieller Arbeit am Tauschwert der Bremssysteme mit über 90%, nur wenig unter 100% ein. Das bedeutet, dass die eigentliche Produktion der Bremsen nur einen sehr geringen Teil der Gesamtwertschöpfung ausmacht. (was natürlich auch ausdrückt, dass im innovativen Teil der Bremsenproduktion die wesentlichen Extraprofite gemacht werden.

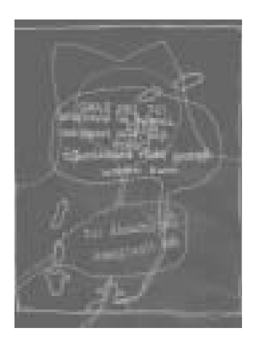
Ein anderer Debattenstrang beschäftigt sich mit konkreten Versuchen, die Logik der Free Softwareproduktion auf nicht immaterielle Bereiche auszudehnen. So gibt es Versuche, einen Free Prozessorchip – die Zentraleinheit des Computers – zu designen und zu simulieren - aber auch im Bereich des Autodesigns (?!) gibt es eine solche Initiative. Wie mensch sich leicht vorstellen kann, ist dabei das Problem, wie erzielte Ergebnisse in Hardware umgesetzt werden können. Dazu existieren verschiedene unausgegorene Ideen wie z.B. die, freie Produktionskapazitäten bei den großen Herstellerfirmen (z.B. Chip-Produktionsstätten) günstig zu kaufen. Bedingt durch dieses Fehlen dieses „letzten" – materiellen – Schritts finden GPL Hardwareprojekte nur ein relativ geringes Echo. Dennoch zeigen die Debatten, die über Designthemen in diesen











Initiativen laufen, welches Potential auch bei nicht immateriellen Produktionen im Free-Konzept besteht.

Die Ausdehnung der GPL-Produktion auf nicht immaterielle Produkte wird bei Oekonux auch als technologisches Problem debattiert. So meinen einige, dass in Erweiterung des Trends, der oben bereits in Bezug auf die Bremssystemproduktion geschildert wurde, in Zukunft die eigentliche materielle Produktion bis zu letzten Moment hinausgezögert werden kann, und dass dann sogenannte Fabber[8] direkt aus Rohmaterialien die überprüften und simulierten Produkte in Kleinstserien herstellen könnten. Die Idee ist also, dass es für Kleingruppen oder sogar Einzelpersonen eine technische Infrastruktur gibt, die es diesen gestattet, ihre eigenen Produkte in Erweiterung, und Anpassung der freien Designs zu produzieren.

Diese Debatte über die Ausdehnung der GPL-Produktion auf andere Bereiche läuft bei Oekonux unter dem Namen „Brötchenfrage“, nämlich: „Wer wird uns in der GPL Gesellschaft die Brötchen backen?“ (Interessanter Weise läuft die gleiche Debatte auf dem englischsprachigen Oekonux Web Site unter den Namen „the washing machine question“.) Das Ganze wurde dann noch in eine „Kloutopie“ festgeschrieben, bei der ein Klo erzählt, wie die Wünsche der Anwender ausprobiert wurden und dann das materielle Klo entstand: http://www.oekonux.de/texte/utoklo.html

Das Ausmalen technologischer Zukunftsvisionen, in denen ein wenig der alte vulgärmarxistische Traum des quasi automatischen Entstehens neuer Gesellschaftsformationen aus der sich entwickelnden technologischen Basis neuerlich geträumt wird, wurde in letzter Zeit bei Oekonux zunehmend kritisiert. Wenn es auch Sinn macht sich der Utopistik zu widmen: In den Utopistik-Debatten liegt auch immer die Gefahr, dass mensch sich in das Ausdenken mehr oder weniger detaillierter technologischer Zukunftspläne verliert. Auf der Konferenz bemerkte deshalb eine Indymedia-Mitarbeiterin, als die Debatte sich wiedereinmal im Ausmalen diverser Lösungen der „Brötchenfrage“ in einer nachkapitalistischen Gesellschaft zu verlieren drohte, treffend: „No masterplan please!“

Eine Vielzahl von Themen

Die Konferenz in Wien war jedoch – teilweise im Gegensatz zur Oekonux-Diskussionsliste[9] –nur zu einem geringen Teil mit Diskussionen über Produktivkräfte und ihre Zukunft bzw. den Vorstellungen technischer Utopien beschäftigt. Die Vorträge und Debatten umfassten eine Vielzahl von Themen. Ein Ausschnitt davon: MitarbeiterInnen der Zeitschrift „Streifzüge“ (http://www.widerspruch.at/streifzuege) versuchten eine Einschätzung der derzeitigen Phase des Kapitalismus zu geben und gingen dann auf die Möglichkeiten von Produktion und Tätigkeit abseits von Warenproduktion und Lohnarbeit ein. (Einer der regelmäßigen Mitarbeiter der Zeitschrift – Stefan Meretz – arbeitet bei Oekonux mit.)

US-WissenschaftlerInnen aus dem Bereich der social science berichteten über ihre soziologischen Forschungen und Theorien zu Free Software, Tauschbörsen[10] und KostNix-Läden. HistorikerInnen und KulturwissenschaftlerInnen aus Österreich bzw. Deutschland versuchten Free Software mit den Schenkungs- bzw. Gabeökonomien diverser archaischer Kulturen zu vergleichen und abzugrenzen[11].

Ein Softwareentwickler, dessen großer Wunsch es wäre, statt im Bereich der Free Software in dem der Free Hardware arbeiten zu können, stellt eine Liste aller nicht immateriellen Projekte im „Free-Umfeld“ vor. Die Liste reicht von Windrädern zur Stromerzeugung, die den besten kommerziellen Produkten Paroli bieten können, bis zum sogenannten Volksbeamer-Projekt, bei dem mensch lernt, wie aus einem Diaprojektor und einem Notebookbildschirm ein Videobeamer hergestellt werden kann. Meist sind diese Free-Projekte auch mit Märkten verbunden; so werden z.B. bei der Versteigerungs- und Verkaufsplattform eBay Bauteile für den Volksbeamer angeboten.

Natürlich wurden auch eine Vielzahl von Analysen vorgestellt über den Kampf gegen die Patentrechte, mit denen weltweit versucht wird, der Free Software Einhalt zu gebieten; daneben gibt es aber auch einige Berichte über Initiativen, die – ganz unabhängig vom Bereich der Free Software – versuchen, auf lokaler Ebene zumindest teilweise der Marktlogik zu entfliehen. Interessant ist

dabei, dass hier in zunehmendem Maße das sogenannte „GrenzgängerInnenmodell" debattiert wird. GrenzgängerInnen sind Menschen, die einerseits in Kooperativen oder Kommunen leben, welche zumindest in Sachen Einkauf und Verteilung nach anderen Formen als der Markt-/Geldlogik leben, die aber Erwerbsarbeit in Teilzeit leisten.

Im Gegensatz zu anderen Diskussionsforen träumen bei Oekonux auch die KommunardInnen nicht vom einfachen Leben am Land inklusive Landwirtschaft im alten Stil, sondern betrachten die Verwendung von Free Software und eine technologische Infrastruktur auf Basis von Computern als selbstverständlich. Die Bremer Kommune http://www.bremer-commune.de/, eine Gruppe von ca. 150 Leuten, hat ihre Erfahrungen bei der Umsetzung neuer Formen des Zusammenlebens ins Netz gestellt. Die technische Zukunft sieht sie in der Vollautomation (!?). Die technische Welt solle sich mit Hilfe von Mitteln der künstlichen Intelligenz zu einem zweiten technischen, sich selbstorganisierenden System – neben der Natur – entwickel und den Menschen die tägliche Plackerei (Eigenerfahrung der Kommune) abnehmen. So wie die erste müsse aber auch die „zweite Natur" durch die Menschen gezähmt werden. Auf der Oekonux Konferenz konnte mensch den Eindruck gewinnen, dass diese Kommunenexperimente, die ja eine der wichtigen Formen der 68er-Bewegungen waren, nicht einfach „Überbleibsel" aus diesen Zeiten sind, sondern dass gerade auch die Teilnahme an der globalisierungskritischen Bewegung einerseits und die Entwicklung von neuen Produktionsformen wie der Free Software andererseits, diesen Experimenten neuen Auftrieb gibt.

Zusammenfassend mein Eindruck:

Das fast allen TeilnehmerInnen gemeinsame Interesse an Free Software mit den mehr oder weniger bewussten gesellschaftskritischen Implikationen gestattete es, Themen, die sonst nur in der Linken debattiert werden, in einem breiten Forum zu besprechen. Trotz Kritik der nicht aus dem linken Milieu kommenden TeilnehmerInnen an marxistischen (oft eher pseudomarxistischen...) Begriffen, die unverständlich blieben, weil sie etwas anderes bedeuten als in der Alltagssprache, war es möglich, zentrale Fragen der heutigen gesellschaftlichen Situation zu diskutieren. Gerade die Unbefangenheit und Frische, mit der Konzepte zerlegt und wieder zusammengesetzt wurden, machten den Reiz dieser Konferenz aus.

e-mail: francois.naetar@gmx.at

Anmerkungen:

1 GNU steht für die rekursive Definition GNU = „GNU is Not Unix" erfunden von Richard Stallmann. Zu warum „Not Unix" siehe weiter unten.

2 In den 70er Jahren und davor waren die Hardwarepreise noch sehr hoch und die Kosten von Software vernachlässigbar.

3 Sourceforge http://sourceforge.net/ behauptet von sich, die weltweit größte Website für open source Projekte zu sein. Auf ihm werden die Quellen und ablauffähigen Versionen der open source Projekte den EntwicklernInnen/AnwenderInnen zum Herunterladen zur Verfügung gestellt. Die EntwicklerInnen/ AnwenderInnen können sich entscheiden, welche Version sie herunterladen wollen und ob mit oder ohne Quellen. Solche zentralen Ablagen erleichtern das Suchen nach free software Projekten, welche die eigenen Anforderungen erfüllen und stehen 24 Stunden am Tag zur Verfügung.

4 Der Unterschied zwischen Open Source und Free Software ist, dass letztere verbindlich die Offenlegung der veränderten Quellen erfordert, was die Verwendung der Free Software im kommerziellen Bereich einschränkt. Open Source Software ist ein Überbegriff, der neben der GPL auch andere Lizenzmodelle zulässt, die eine kommerziellen Nutzung nicht verhindern

5 Wikipedia verwendet einen WikiWiki Server. Bei diesem kann jeder(!) Benutzer jede Seite erweitern, verändern, verbessern und bei Wikipedia in einer extra Seite diskutieren. Da alle Versionen gespeichert sind, kann auf eine ältere Version zurückgestiegen werden. Bei Wikipedia gibt es so viele Mitarbeiter, dass ein Vandale seinen Mist nicht länger als 10 Minuten im Netz hat und daher der Vandalismus nur wenig Freude macht.

6 Wikipedia zeigt auch die Probleme inhaltlicher Natur, die solche völlig offenen Projekte haben: die Artikel sollen verschiedene Sichtweisen des jeweiligen Themas (im Sinne einer Enzyklopädie) „unparteiisch" beschreiben. Bei einem theoretischen Werk – wie z.B. dem Marxschen „Kapital" – funktioniert dies noch ganz gut, da im Regelfall sich nur Menschen, die das Werk kennen und mehr oder weniger davon verstehen, sich an der Ausarbeitung beteiligen. Unterschiedliche Interpretationen fallen meist der Kürze der Einträge zum Opfer. Bei kontroversiellen politischen Begriffen wie „Kommunismus" ging das – zumindest bisher – nicht gut. Nach langandauernden Änderungskämpfen wurde die Seite vorläufig für Änderungen gesperrt und schaut dementsprechend aus...

7 „Unter welchen Bedingungen sind individuelles Eigentum und vergesellschaftete Produktion mit dem Ziel einer universellen Entwicklung der Individuen und der Gesellschaft vereinbar?", vgl. http://www.rosaluxemburgstiftung.de/Einzel/RL-Preisverl_2003/index.htm

8 Fabber sind - zur Zeit an wenigen Plätzen eingesetzte - universelle Industrieroboter, die mit unterschiedlichen Methoden aus Pulvern oder Flüssigkeiten computergesteuert und ohne äußere Eingriffe feste Materialien aufbauen und daraus dreidimensionale Werkstücke produzieren.

9 Die Oekonux Debatten finden zwischen den Konferenzen vor allem auf Mailinglisten (deutsch und englisch) statt. Die deutsche Mailinglistendiskussion kann mensch auf http://www.oekonux.de/liste/index.html einsehen.

10 Tauschbörsen (file sharing) sind eigentlich keine solchen, weil darauf nicht getauscht wird, sondern das was mensch hat, wird allen Interessenten ohne Gegenleistung zur Verfügung gestellt.

11 In der Debatte über Free Software und Tauschbörsen spielt der Vergleich mit Schenkungsökonomien wie z.B. dem indianischen Potlasch eine relativ große Rolle. Abgesehen davon, dass bei der Free Software in neuer Form kooperativ produziert wird (was bei den Tauschbörsen nicht der Fall ist), wird in diesen Vergleichen eines der Hauptmerkmale sowohl der Free Software wie auch der Tauschbörsen vernachlässigt, nämlich das Phänomen der sogenannten „free rider", die zu keiner Zeit etwas anbieten, aber sich jederzeit die Software, das Musikstück etc. herunterladen können.

Thomas Gehrig
Vom Einbau des Gegenprinzips
Alternative Sozialpolitik im Kontext

I. Alternative Sozialpolitik

Die aktuellen alternativen Sozialpolitik-Konzepte setzen auf unterschiedliche Varianten von Grundsicherungsmodellen.[1] Sie thematisieren den durch eine umfassende Reform des Sozialstaates und dessen Finanzierung durchzusetzenden rechtlichen Anspruch der Bürgerinnen und Bürger auf eine ausreichende soziale Grundversorgung **ohne** Arbeitszwang. Formuliert werden sie im Wesentlichen von verschiedenen Sozialinitiativen (BAGSHI, FelS, Also)[2] wie auch von ATTAC, der katholischen Soziallehre Österreichs[3] und Karl Reitter.[4]

Der Verzicht auf Arbeitszwang sowie angestrebte Höhe und Umfang der Grundversorgung sind die entscheidenden Unterschiede zu der großen Anzahl explizit bürgerlicher Grundsicherungsmodelle. Unsere Kritik alternativer Grundversorgungskonzepte will die impliziten Grenzen und Widersprüche, ihre Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu explizit bürgerlichen Modellen sowie ihre Krisenbeschreibung und ihre Tradition genauer beleuchten.

Jene Bereiche, die bisher durch Sozialversicherungen abgedeckt waren, werden durch die Idee der Grundsicherung in anderer Weise gedacht. Die Zahlungen der Renten-, Arbeitslosen-, Kranken- etc. Kassen, die bisher Einkommen in Zeiten ohne Erwerbsarbeit substituierten, werden jetzt durch das Grundeinkommen unterschiedslos für alle abgedeckt.[5] Aufgrund ihres Charakters implizieren die bisherigen Überlegungen zu einem garantierten Grundeinkommen ein verändertes Sozialversicherungssystem und so auch den mit dem Grundeinkommen abgedeckten freien Zugang zum Gesundheitswesen.[6]

Eine Grundsicherung als **garantierte**, bedeutet nicht nur Grundeinkommen, sondern gerade auch die Befreiung der Einzelnen von Nachweispflichten und Zugangsbeschränkungen zu den Sozialtransfers, vor allem die Befreiung vom Zwang, Lohnarbeitsverhältnisse (oder deren arbeitsamtliche Derivate) aufnehmen zu müssen, um in den Kreis der Anspruchsberechtigten zu kommen oder in ihm zu verbleiben.

Zudem erweitern verschiedene Grundsicherungskonzepte die Forderung nach Grundeinkommen um die nach einem Gesundheits- und Bildungssystem, deren Leistungen nicht durch zusätzliche finanzielle Mittel erkauft werden müssen. Es soll ein freier Zugang zu den Leistungen dieser Bereiche gewährt werden. Die Leistungen selbst orientieren sich an gesellschaftlichen Standards, die wiederum politisch festgelegt werden müssen.[7]

Solche Konzepte stehen gegen jene Tendenz, die Eigenverantwortlichkeit für den Gesundheits- oder Bildungsbedarf durch entsprechende Nutzungsentgelte zu stärken, d.h. Belastungen zu individualisieren. Das gesellschaftliche Element zurückzufahren ist in den letzten Jahren verstärkt von staatlicher

Seite aus betrieben worden, um die Kosten weiter einseitig auf die Lohnabhängigen zu verlagern.[8] Die derzeitige Politik erweist sich so als eine der Lohnsenkungsmaßnahmen.

II. Grenzen des Konzepts und Nähe zum neoliberalen Umbau

Die politischen Konzepte einer reformierten Sozialpolitik enden bei – wenn auch erweiterten – Grundversorgungsmodellen. Bestimmte Bereiche (Gesundheit, Bildung, Einkommen) werden dabei aus der weiterhin geltenden kapitalistischen Warenproduktion mit ihrer Marktgesetzlichkeit herausgenommen und staatlich-administrativ reguliert, um sie den BürgerInnen als Grundversorgung frei zur Verfügung zu stellen. Das Versicherungsprinzip wird durch das steuerfinanzierter staatlicher Sozialpolitik ersetzt. Andere essentielle Bedürfnisse wie die nach Nahrung und Wohnung werden dabei in der Regel nicht in gleicher Weise expliziert.

Jenseits dieser Beschränkung des Konzepts liegt dessen Grenze gerade in seinem Anspruchscharakter. Es werden mit der Forderung nach einer infrastrukturellen Grundversorgung allgemeine Ansprüche (oder auch Rechte) formuliert, die gegenüber den zu erfüllenden Instanzen äußerlich bleiben. Inhalt, Qualität und Struktur bürgerlicher Bildungs-, Gesundheits-, Wohn-, Nahrungs- etc. Angebote werden nicht thematisiert. Eine demokratische Verfasstheit des Sozialsystems existiert nur im Rahmen ihrer staatlichen Veranstaltung. Grundsicherungsmodelle stellen im Kern zunächst eine postfordistische Modernisierung des Sozialsystems dar, auch wenn in diesen Konzepten Sozialpolitik zugleich als Politik der Disziplinierung und der Stillstellung sozialer Kämpfe kritisiert wird. Mit dem Konzept einer erneuerten Sozialpolitik werden die Muster klassischer Politik bedient. Es ist Reform im sozialdemokratischen Sinne - und damit etwas, dass derzeitig politisch bei weitem nicht mehrheitsfähig ist.[9]

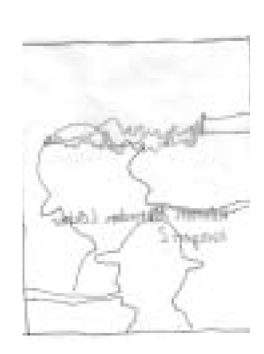
Ein Stück weit deckt sich die **Logik** der Modernisierung des Sozialsystems durch Einführung einer Grundsicherung aber auch mit der des hierzulande von einer breiten Koalition betriebenen neoliberalen Umbaus der Sozialversicherungssysteme.[10] Dieser geht auch in Richtung Grundversorgung als sozialpolitischen Standard und verlagert den Bereich der Besitzstandswahrung in die individuelle Vorsorge. Auch dies stellt eine Lohnsenkungsmaßnahme dar. Reduzierung der Sozialversorgung auf das als Grundsicherung bezeichnete Minimum, Abschaffung der paritätischen Finanzierung, die Individualisierung weitergehender Ansprüche, Abschaffung des Prinzips der allgemeinen Besitzstandswahrung, wie es für das Versicherungssystem noch kennzeichnend war, und die Kostenersparnis durch Verwaltungsvereinfachung (Deregulierung) sind Ziele neoliberaler Sozialpolitik. Insofern ist auch die entscheidende Frage nicht, **ob** das Sozialsystem im Sinne der Grundsicherungsmodelle umgebaut wird, sondern **wie** diese ausgestaltet werden. Darum wird es in den politischen und sozialen Auseinandersetzungen der nächsten Jahre gehen.

Freiheitsspielräume innerhalb eines modernisierten Sozialstaates sind erst dort zu erwarten, wo die Befreiung vom Lohnarbeitszwang rechtlich garantiert ist und sozial greift. Das bedeutet, dass Grundsicherung nicht nur auf einem armutsresistenten Niveau geleistet werden muss, sondern auf einem Niveau, das die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben einschließt.[11] Dazu muss die Höhe der Grundsicherung die Höhe der bisherigen Sozialhilfe erheblich überschreiten. Zu fragen ist hier, inwieweit eine solche, radikal erweiterte Reform über utopisches Wunschdenken hinausgeht.[12] Es wäre zu prüfen, ob bei einem Grundsicherungsniveau, das sich vom bisherigen Zustand durch die deutlich verbesserte Möglichkeit der Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum unterscheidet, die Abwanderung aus dem Bereich der Lohnarbeit nicht derart hoch ist, dass das bisherige System der Lohnarbeit zusammenbricht. Zugleich sollen jedoch die im Falle der Einführung alternativer Grundsicherungsmodelle weit gestiegenen und mit der Attraktivität der Grundsicherung immer weiter steigenden Kosten des staatlichen Sozialsystems durch irgendeine Form von Lohnarbeit erwirtschaftet werden. Mit steigender Attraktivität der Grundsicherung wird zudem ein immer kleinerer Teil von steuerzahlenden LohnarbeiterInnen den gleichzeitig wachsenden Teil der Sozialtransfers aufbringen müssen. Gerade dies würde Lohnarbeit zunehmend uninteressant machen und den Effekt der schwindenden Finanzierungsgrundlage zusätzlich verstärken.[13] Gesamtwirtschaftlich würde der Anteil der Aufwendungen, der auf die sozialtransfergestützte Reproduktion des Faktors Arbeit entfällt, immens ansteigen.[14] Hieße dies nicht letztlich, dass diese Reform in dem Maße, in dem sie sich tatsächlich als radikale erweist, zugleich auch unmöglich wird?

Der Kapitalseite entgegenkommen würde eine staatlich getragene Grundsicherung, die es den ArbeiterInnen ermöglicht, Jobs zu minimalen Entgelten anzunehmen, ohne zu verhungern. Flexibilisierung und Prekarisierung des Arbeitsmarktes sollen über eine solche unbürokratische Grundsicherung gesellschaftlich abgesichert und auch legitimiert werden. Grundsicherung trägt deshalb auch eben dieses Bild der individualisierten Arbeits-



kraftunternehmerInnen-Gesellschaft mit, indem sie diese sozial überhaupt erst ermöglicht.[15] Ob die Kapitalseite mit diesen reduzierten Entgelten die sie bei entsprechender Ausgestaltung der Grundsicherung treffenden Nachteile (z.B. durch die gestiegene Staatsquote und die tendenziell steigenden Löhne auf dem regulären Arbeitsmarkt) ausgleichen kann, muss bezweifelt werden. Letztlich fragt sich, ob die entfremdeten Lohnarbeitsverhältnisse genug Attraktivität besitzen, um auch zu solchen Bedingungen nachgefragt zu werden. Auf sie bauen letztlich alle alternativen Grundsicherungsmodelle.[16] Durch ihre soziale Ausgestaltung legitimiert eine alternative Sozialpolitik nicht nur das Weiterbestehen des derzeitigen Gesellschaftssystems, sondern es wird zudem propagiert:[17] Dem System wird unterstellt, es könne auf Zwang verzichten und beköstige selbst seine radikale Opposition.

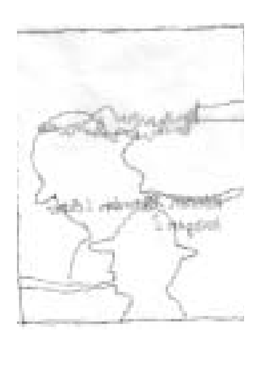


III. Abschied vom Recht auf Arbeit – Begründungen der Sozialreform

Als ein wichtiger gesellschaftlich-ökonomischer Grund für die Einführung eines Grundsicherungssystems gilt die bereits bei Hanna Arendt zu findende Annahme, dass der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausginge.



In Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, die wesentlich durch das Kapitalverhältnis bestimmt ist, ist der Profit unverzichtbares Element. Der Profit ist als verwandelter Mehrwert Ergebnis der Ausbeutung der Ware Arbeitskraft. Insofern zeigt der Kapitalismus zumindest zwei Logiken in Bezug auf die Nachfrage nach der Ware Arbeitskraft: Betriebswirtschaftlich versucht die Kapitalseite bezahlte Arbeit einzusparen, sie erscheint hier als Kosten. Zugleich ist der Kapitalismus gezwungen, immer neue Möglichkeiten der Ausbeutung zu entdecken, immer wieder bislang unentdeckte Gebiete der Logik des Kapitals zu unterwerfen. Insofern schafft der Kapitalismus Nachfrage nach Arbeitskraft je nach historischer und ökonomischer Situation. Der Schein der technologischen Verringerung von Arbeit besteht vornehmlich für die hoch industrialisierten Zentren. Selbst in diesen hat die Form Lohnarbeit – entgegen den Annahmen – zugenommen, immer mehr Menschen reproduzieren sich über Formen von Lohnarbeit (Hirsch: 1999; Hoffmann: 1998; Vobruba 2000: 30). Die kapitalistische Weltökonomie setzt ihre Arbeitsteilung fort, dies führt in einigen Gebieten zu der Illusion, die kapitalistische Industriegesellschaft verschwinde zugunsten einer postindustriellen 'Wissensgesellschaft'.



Dass das Normalarbeitsverhältnis in den kapitalistischen Zentren seit Ende der 1970er Jahre erodiert, ist unbestritten, dass andere Arbeitsformen sich hier verbreitet haben ebenso. Diese Arbeitsformen lassen sich im Unterschied zum fordistischen Normalarbeitsverhältnis als prekäre Erwerbsarbeitsformen beschreiben. War das fordistische Normalarbeitsverhältnis gekennzeichnet durch ausgearbeitete vertragliche Regelungen mit relativer sozialer Sicherheit (Kündigungsschutz, allgemeine und betriebliche Sozialleistungen etc.) und gewerkschaftlicher Vertretung, so ist das postfordistische Arbeitsverhältnis von diesen fordistischen Lohnarbeitsverhältnissen unterschieden: Fordistische Lohnarbeitsformen transformieren sich in Erwerbsarbeit, die jedoch immer noch der Logik der kapitalistischen Produktionsweise subsumiert bleibt. Jene „freien" Beschäftigungsverhältnisse sind in der Tat mehrfach frei: Die Beschäftigten sind frei von langfristigen vertraglichen Bindungen, frei, sich höchst flexibel und kurzfristig neuen Unternehmen zu verpflichten, frei von dem Zwang, an den staatlichen Sozialversicherungssystemen teilzunehmen, frei von verrechtlichten sozialen Sicherungen und frei von gewerkschaftlichen Regelungen (Tarifverträge etc.). Die Arbeitskräfte erscheinen als Selbständige, d.h. sie müssen für sich unternehmerische Freiheiten in Anspruch nehmen und unternehmerisch denken, was diesen ArbeiterInnen den Titel „Arbeitskraft-Unternehmer" (oder „Ich-AG") eingebracht hat.[18] Auch diese postfordistischen Arbeitsverhältnisse enthalten im Kern jedoch Abhängigkeits- und Arbeitsbeziehungen, die bereits präfordistische und frühkapitalistische Arbeitsverhältnisse gekennzeichnet haben.[19]



Insofern ist bereits oft festgehalten worden, dass die Annahme, der Gesellschaft gehe die Arbeit aus, ideologisch ist. In solchen Überlegungen ist es der konstitutive und sich akkumulierende technische Fortschritt, von dem angenommen wird, dass er nicht nur Arbeit freisetze[20], sondern

diese überflüssig mache. Arbeitslosigkeit bei gleichzeitiger Ausweitung und Intensivierung von Ausbeutung bleibt jedoch ein Strukturmerkmal eines funktionierenden - und dies bedeutet auch eines sich beständig wandelnden, revolutionierenden - Kapitalismus.

IV. Die Geburt der Debatte als Reaktion auf die 'soziale Frage'

Die Mehrzahl der bisher debattierten Grundsicherungsmodelle will ein soziokulturelles Existenzminimum als BürgerInnenrecht sichern (A. Fischer 1997). Arbeitspflicht ist dabei fester Bestandteil. Vom Speenhamland–System der Armenfürsorge (am Brotpreis orientierte Lohnzuschüsse ab 1795 in England, siehe: Polany 1978: 148ff.) über Josef Popper-Lynkeus' Konzept einer „allgemeinen Nährpflicht zur Lösung der sozialen Frage" (1912), den nationalsozialistischen Arbeitsdienst, die negative Einkommenssteuer Milton Friedmans (1962) bis zu André Gorz' Vorstellungen in „Wege ins Paradies" (1983) geht Grundsicherung immer mit der Notwendigkeit bzw. dem Zwang zur Arbeitsaufnahme einher.[21]

Erst die Debatte der 1980er Jahre im Umfeld der ökolibertären Grünen trennt wieder Arbeit und Einkommen (Schmid 1984: 8; Gerhard/Weber 1984).[22] Nach Opielka ermöglicht ein „Garantiertes Bürgergehalt" die „Wahl einer Partizipation am Erwerbssektor" ohne Angst ums Überleben. Er lässt offen, ob das „Garantierte Bürgergehalt" dann auf ein dualwirtschaftliches Modell (Gorz, Huber) hinauslaufen könnte oder sich mit der Forderung nach einer „Selbstverwaltungswirtschaft" verbindet (Opielka 1984: 115).[23] Auch eine noch weitergehende Abkoppelung von Arbeit und Einkommen sei denkbar: Opielka verweist hier auf die Ideen Rudolf Steiners von 1906 (Opielka 1984: 120). Georg Vobruba will Arbeiten und Essen entflechten und sieht eine historische Entwicklungslinie genau in dieser Richtung verlaufen (Vobruba 1985, Vobruba 1986: 39f.).[24]

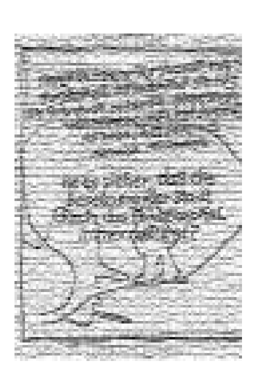
Bereits der ökolibertäre Thomas Schmid hebt die Ambivalenz der Forderung nach einem garantierten Mindesteinkommen hervor (Schmid 1984, Vobruba 1986: 50). Die Kritik der Linken an einem solchen Grundeinkommen widerspreche sich, treffe jedoch zugleich in ihrer Widersprüchlichkeit den Sachverhalt: Einerseits werde argumentiert, das garantierte Mindesteinkommen sei nicht durchsetzbar und verstoße gegen die Prinzipien der Profitwirtschaft, zugleich werde andererseits gesagt, es fehle ihm das Systemtranszendierende, es sei nur Umbenennung der Sozialhilfe. Beides sei richtig: Es zeige sich, dass die Forderung nach einem garantierten Mindesteinkommen nicht mehr in der Dialektik von Reform und Revolution anzusiedeln sei (Schmid 1984: 12). Schmid wendet sich in seiner liberalen Intention gegen die beiden von ihm ausgewiesenen gesellschaftlichen Machtblöcke: Unternehmer und Gewerkschaften. Die Forderung nach einem garantierten Mindesteinkommen bringe die alten gesellschaftlichen Fronten durcheinander (Schmid 1984: 7).

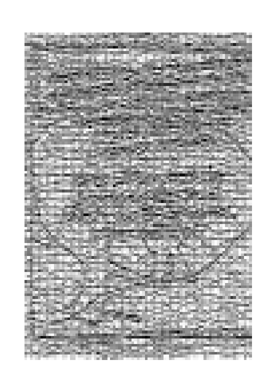
Verbreitet findet sich im Grundsicherungsdiskurs die Feststellung, das rechts-links-Schema werde mit diesem transzendiert, so befinden Opielka/Vobruba (1986: 11), das Konzept sei „weltanschaulich uneindeutig". Dabei zeigen sie in ihrer historischen Rekonstruktion der Forderung nach Grundversorgung keinerlei kritische Distanz zu Autoren, die mit autoritativen Gemeinschaftsmodellen argumentieren bzw. deren Vorstellungen auf diese hinauslaufen. Staatlich institutionalisierte Grundversorgung erscheint hier als eine neutrale Sozialtechnik.

Die libertäre Erwartung ist die eines Zugewinns an Dezentralität und Individualisierung und damit eines Machtverlusts von Staat und Großorganisation (vor allem auch der Gewerkschaften). Der „Versorgungs-, Staats- und Sozialbedarf" könne sinken, indem „die Menschen selbstversorgend und sich gegenseitig helfend ihre Dinge wieder in die Hände nehmen". Selbsthilfe gilt als Krisenlösung.[25] „Anknüpfungspunkte zwischen ökologischer Sozialpolitik und Reformbereitschaft der Systemmanager" seien auszuloten, nicht Finanzierbarkeit und Arbeitsangebotsreaktion seien zu prüfen, sondern die Leistungskraft des „informellen Sektors" (Gerhard/Weber 1984: 43, vgl.: Allemantschen Nr. 3, 1983). In diesem Sektor soll als systemkomplementäre Alternative zum Lohnarbeitssektor, zu dessen implizitem schmutzigen „Produktivismus" wie zur Klassenkampfmatrix mit ArbeiterInnen-











bewegung, Gewerkschaften und Arbeitsfetisch eine Sphäre der bürgerlichen KleinproduzentInnen entstehen. Die Handwerkeridolatrie, die seit jeher auch die ideologische Leitschnur des bürgerlichen Sozialismus abgab, findet sich hier wieder.

Die Ökolibertären stützen sich bei ihren Überlegungen explizit auf ausgewiesene Liberale wie Ralf Dahrendorf. Dieser stellt in der Debatte fest, wir stünden möglicherweise an der Schwelle von der Arbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft (Dahrendorf 1984). Für Dahrendorf ist der Anrechtscharakter eines garantierten Mindesteinkommens im Sinne eines StaatsbürgerInnenrechts entscheidend, da damit die Unangreifbarkeit der Grundsicherung verankert werde. Voraussetzungsfreie Teilhabe am gesellschaftlichen Leben wird auch an anderer Stelle als vornehmlich rechtliches Problem diskutiert. Dabei geht es um die Etablierung bzw. Verwirklichung von sozialen Grundrechten als BürgerInnenrechten, um „gesellschaftliche Teilhaberechte sui generis" (Vobruba 1986: 45).[26] Diese sozialen Grundrechte sollen die „Ansprüche an ein gutes Leben für Alle" (Hauer 2000) über das Rechtssystem in die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft bringen.

Grundsicherung bei gleichzeitiger Freiwilligkeit der Teilnahme an Beschäftigungsinitiativen wird auch an anderer Stelle diskutiert. Das Konzept „Sozialer Garantien" der Widersprüche-Redaktion geht in eine entsprechende Richtung (Widersprüche-Redaktion 1984). „Soziale Garantie, Produzentensozialpolitik und alternative Hegemonie" sollen sich hierbei ergänzen (Widersprüche-Redaktion 1997: 200). Nico Diemer spricht von einer angestrebten „Teilhabe jenseits der Lohnarbeit" (Diemer 1989: 16). Soziale Garantie ist das Stichwort für eine veränderte Politik des Sozialen, die Soziale Garantien auch mit einer Projekt- und Selbsthilfeförderung („gesellschaftliche Fonds") verbindet, die einer Dualisierung der Ökonomie entgegenwirken soll. Dabei geht es um die Möglichkeit einer „selbstbestimmten Vergesellschaftung" (Widersprüche-Redaktion 1997: 213). Der Rahmen einer Grundsicherung ist insofern überschritten, als diese mit wirtschaftsdemokratischen und selbstorganisationsökonomischen Vorstellung gekoppelt wird. „'Daß alle Menschen Essen, Trinken, Wohnung und einiges mehr', also Bildung, soziale Kontakte, Liebe, Freundschaft usw. haben müssen, reicht nicht aus, sondern gefragt werden muß: Wie wird das organisiert und produziert, und wer verfügt darüber?" (Widersprüche-Redaktion 1997: 214).

Die Vorstellungen der „Sozialen Garantien" verbinden somit sozialpolitische Forderungen mit demokratischen, auf Selbstorganisation zielenden. Bei dem Versuch, eine solche Politik des Sozialen zu entwerfen, sei „das Kunststück fertigzubringen, das bisherige System der sozialen Sicherung zugleich zu verteidigen, zu kritisieren und zu überwinden" (Widersprüche-Redaktion 1985: 91ff, vgl.: Dies. 1997: 202, dies. 1984: 121).

V. Beschluss

Das Dilemma, eine einheitliche Politik zu entwerfen, die der Reform des Systems wie der Überwindung zugleich verpflichtet ist, erscheint immer wieder als das wesentliche Problem oppositioneller Politik. Dass nur die beständige Reform staatlicher Sozialpolitik die gesellschaftliche Kohäsion rettet, ist nicht erst seit Bismarck bekannt. Eduard Heimann beschreibt die Sozialpolitik im Kapitalismus entsprechend als ein „konservativ-revolutionäres Doppelwesen": Sie „sichert die kapitalistische Produktionsgrundlage vor den von den sozialen Bewegungen drohenden Gefahren, indem sie der sozialen Forderung nachgibt; sie baut den Kapitalismus stückweise ab und rettet dadurch seinen jeweils verbleibenden Rest".[27]

Die Feststellung, dass sich die Grundsicherungsmodelle auch als Modernisierung lesen lassen, hat bei denjenigen, die eigentlich nicht an Heimanns Reformismus anschließen wollen, dazu geführt, Grundsicherung lediglich als kontrafaktische Leitidee zu formulieren. Die zuvor beschworene Ambivalenz der Grundsicherungsforderung wird zu einer offensiv vorgetragenen 'unrealistischen Realpolitik'.[28] Grundsicherung sei soziale Utopie und - innerhalb kapitalistischer Verhältnisse - nicht realisierbar (Gorz 2000: 117; Rein 2000: 27, 30). Die Forderung gerät dann zum Mittel der Kampagnenpolitik: „Die Existenzgeld-Forderung soll der Wolf im Schafspelz sein. Die vorgestellte Utopie setzt auf die Nasführung der 'Massen'" (Donat 2000).

Die Empörung über diese Gesellschaft geht weiter zur Kritik und zum Widerstand gegen diese, sie fordert ein Bewusstsein der herrschenden Zustände. Sie fordert, an soziale Widerstände anknüpfen zu können, die geforderte soziale Verbesserung nicht arrogant beiseite zu schieben. Sie bedarf dabei nicht des eigenen Reformprogramms, des ziffernmäßigen Beweises, dass „schon mit den heutigen Produktivkräften [...] Wohlstand für alle Mitglieder der Gesellschaft möglich ist" (Kautsky 1898: XVIII). Sie bedarf zunächst der Entlarvung des Systems wie seiner Reform, auch wenn sie zugleich - unter bestimmten Bedingungen wie unter veränderter Perspektive - politisch dafür verwendet wird.

e-mail: th.gehrig@onlinehome.de

Literatur:

AG links-netz (2003): Gibt es eine Alternative zum neoliberalen Sozialstaatsabbau? Umrisse eines Konzepts von Sozialpolitik als Infrastruktur, www.links-netz.de 09/2003

Allemantschen Nr. 3, 1983

Atlanticus (1898): Produktion und Konsum im Sozialstaat. Mit einer Vorrede von Karl Kautsky, Stuttgart

Bachmann/Grieber/Hauer u.a. (1999): Die Entsorgung der sozialen Gerechtigkeit, in: ak 433 16.12.1999

Bachmann/Maaz/Rheinländer (1999): Für einen neuen Reformismus, in: Ränkeschmiede Nr. 9, Offenbach

Bäcker, Gerhard / Johannes Steffen (1995): Die Negativsteuer – 'Aussteigerprämie' oder 'Lohnarbeitpeitsche', in: Widersprüche Heft 54, März 1995, S. 37-47

BAG der Sozialhilfeinitiativen (BAGSHI) (Hg.) (2000): Existenzgeld für alle, Neu-Ulm

Behrens, Diethard (1996): Elemente einer Demokratietheorie, in: Ders. (Hg.) (1996): Politik und soziale Praxis, Freiburg i. Br., S. 9-56

Brütt, Christian (2001): Der Kapitalist in uns allen, in: ak 450, 10.05.2001

Büchele, Herwig / Lieselotte Wohlgenannt (1985): Grundeinkommen ohne Arbeit, Wien

Büchele, Herwig SJ (2000): Grundeinkommen ohne Arbeit, in: BAGSHI (Hg.) (2000), S. 11-49

Bust-Bartels, Axel (1985): Das Recht auf Einkommen – eine systemsprengende Reform? In: Widersprüche 14

CDU/FDP Expertenkommission Alternative Steuer-Transfer-Systeme, BmFinanzen, Bonn 1996

Claus Offe (1968): Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese? In: Habermas, Jürgen (Hg.) (1968): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt am Main, S. 73-88

Dahrendorf, Ralf (1984): Ein garantiertes Mindesteinkommen als konstitutionelles Anrecht, in: Schmid (Hg.) (1984a)

Dieckmann, Martin (2000): Die Moral von der Geschicht, in: express 11/12-2000

Diemer, Niko (1989): Für eine „Politik des Sozialen" mit vielen Fragen, in: Widersprüche 31

Donat, Andreas (1999): Radikale ExistenzgeldreformistInnen, in: Widersprüche Heft 73, September 1999, S. 89-105

Donat, Andreas (2001): Die Ambivalenz reiten, in: ak 449, 12.04.2001

Donat, Andreas (2001a): Bürgermoral oder Klassenkampf, in: express 2/2001

Donat, Andreas (2001b): Die Ambivalenz reiten, in: ak 449, 12.04.01

DPWV (1999): Bedarfsorientierte Grundsicherung, Frankfurt am Main

Eichler, Daniel (2001): Armut, Gerechtigkeit und soziale Grundsicherung, Wiesbaden

Fischer, Andrea (1997): Wenn ein gutes Einkommen nicht mehr ein Leben lang gesichert ist, in: Frankfurter Rundschau vom 15.09.1997

Friedman, Milton (1962): Kapitalismus und Freiheit, Stuttgart

Füllsack, Manfred (2002): Leben ohne zu arbeiten? Zur Sozialtheorie des Grundeinkommens, Berlin

Gerhard, Klaus-Uwe / Arnd Weber (1984): Garantiertes Mindesteinkommen. Für einen libertären Umgang mit der Krise, in: Schmid (Hg.) (1984), S. 18-87

Gorz, André (1983): Wege ins Paradies, Berlin

Gorz, André (2000): Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt am Main

Gretschmann, Klaus (1984): Garantiertes Einkommen. Vom Recht auf Arbeit zum Recht auf Einkommen – auch ohne Arbeit, in: Huber (Hg.) (1984)

Grözinger, Gerd (1986): Finanzierungsaspekte eines garantierten Grundeinkommens, in: Opielka/Vobruba (Hg.) (1986), S. 169-179

Hauer, Dirk (2000): Soziale Grundrechte sind Menschenrechte. Zur Diskussion um eine emanzipatorische Sozialstaatskritik, in: ak 439 / 08.06.2000

Hausmann, Ulrich (1984): Was ist ökonomisches Handeln? Argumente für die Einführung der Marktwirtschaft, in: Schmid (Hg.) (1984), S. 86-98

Heimann, Eduard (1929): Soziale Theorie des Kapitalismus, Frankfurt 1980

Heller, Lambert (2001): Grundsicherung, in HWM, Hamburg

Hirsch, Joachim (1999): Geht die Arbeit wirklich aus?, in: Jungle World, Nr. 24, 09.06.1999;

Hoffmann Jürgen (1998): Jenseits von 'Horrorszenarien' und 'Weiter so!', in: Gewerkschaftliche Monatshefte, Nr. 6/7 1998

Huber, Josef (Hg.) (1984): Arbeit ohne Zukunft, Frankfurt am Main

Huckenbeck, Kirsten / Thomas Gehrig (2001): Durchmarsch der Mitte, in: konkret 09/2001

Kautsky, Karl (1998): Vorrede zu: Atlanticus (1898)

Knecht, Alban (2002): Bürgergeld: Armut bekämpfen ohne Sozialhilfe, Bern; Stuttgart; Wien

Krebs, Hans Peter / Harald Rein (Hg.) (2000): Existenzgeld, Münster

Leibfried, Stephan (1986): Bedarfsprinzip und Krise sozialer Grundsicherung, in: Opielka/Voruba (Hg.) (1986)

Leibfried, Stephan / Florian Tennstedt (Hg.) (1985): Politik der Armut und die Spaltung des Sozialstaats, Frankfurt am Main

Marcuse, Herbert (1967): Das Ende der Utopie, Frankfurt am Main 1980

Marcuse, Herbert (1975): Theorie und Praxis, in: Ders. (1975): Zeit-Messungen, Frankfurt am Main, S. 21-36

Mitschke, Joachim (2000): Grundsicherungsmodelle, BadenBaden

Opielka, Michael / Georg Voruba (Hg.) (1986): Das garantierte Grundeinkommen, Frankfurt am Main

Opielka, Michael / Heidrun Stalb (1986): Das garantierte Grundeinkommen ist unabdingbar, aber es genügt nicht, in: Opielka/Voruba (Hg.) (1986), S. 73-97

PDS Sachsen (2003): Soziale Grundsicherung – wie weiter? Expertenanhörung zum Thema, Dresden 10.10.2003

Pelzer, Helmut (1999): Finanzierung eines allgemeinen Basiseinkommens („Bürgergeld"), Achen

Polany, Karl (1944): The Great Transformation, Frankfurt am Main 1978

Rein, Harald (2000): Existenzgeld! Zur Geschichte einer Forderung, in: Krebs/Rein (Hg.) (2000)

Reitter, Karl (o.J.): Warum garantiertes Grundeinkommen? http://mailbox.univie.ac.at/Karl.Reitter/grundeinkommen.htm

Schmid, Thomas (1984): Industrie ohne Glück – Argumente für eine blockübergreifende Abrüstung der Arbeit, in: Schmid (Hg.) (1984), S. 7-17

Schmid, Thomas (Hg.) (1984): Befreiung von falscher Arbeit, Berlin

Schwab, Josef (1984): Mindesteinkommen als sozialpolitische Perspektive, in: Schmid (Hg.) (1984), S. 76-98

Vobruba, Georg (1984): Die Entkopplung von Arbeit und Einkommen, in: Widersprüche 12

Vobruba, Georg (1985): Arbeiten und Essen, in: Leibfried/Tennstedt (Hg.) (1985)

Vobruba, Georg (1986): Die Entflechtung von Arbeit und Essen. Lohnarbeitszentrierte Sozialpolitik und garantiertes Grundeinkommen, in: Opielka/Voruba (Hg.) (1986), S. 39-52

Vobruba, Georg (2000): Alternativen zur Vollbeschäftigung. Die Transformation von Arbeit und Einkommen, Frankfurt am Main

Widersprüche-Redaktion (1984): Verteidigen, kritisieren und überwinden zugleich! In: Widersprüche 11

Widersprüche-Redaktion (1985): 'Mindesteinkommen' als soziale Garantien, in: Widersprüche 15

Widersprüche-Redaktion (1997): Zum Stand der Diskussion um eine Politik des Sozialen, in: Widersprüche 66

Anmerkungen:

1 Auch das Konzept einer „Sozialpolitik als Infrastruktur", das aus Diskussionen in der Internet-Zeitschrift „links-netz" (AG links-netz 2003) formuliert wurde, rekurriert im Kern auf Grundsicherungsvorstellungen. Es expliziert die Forderung nach Grundsicherung für die Bereiche der Sozialversicherungssysteme und der Bildung. Grundsicherung im Sinne einer „Sozialpolitik als Infrastruktur" geht damit über die Forderung nach einem gesicherten Basiseinkommen hinaus. Es umfasst einerseits den Bereich, der bisher von den Sozialversicherungen abgedeckt wurde, und schließt zudem den freien Zugang zu den Leistungen des Gesundheits- und Bildungssystems ein. Grundsicherung geht dabei nicht lediglich auf eine gesicherte Minimalversorgung, sondern soll sich an den gegebenen gesellschaftlichen Standards orientieren.

2 Siehe: Krebs/Rein (Hg.) 2000, BAG der Sozialhilfeinitiativen (BAGSHI) (Hg.) 2000. Zur Kritik der Ende der 1990er Jahre diskutierten Existenzgeldkonzepte siehe: Donat 1999 sowie Donat 2001b.

3 Zur katholischen Soziallehre: www.grundeinkommen.at

4 zu: Karl Reitter („Die Denunziation des Grundeinkommens als koservativ-liberales Konzept ist vollständig an den Haaren herbeigezogen, und entbehrt jeder sachlichen Grundlage.") siehe: www.sozialliberale.net/links.html. Der Einsatz für das garantierte Grundeinkommen bedeutet Reitter realpolitisch „Resultate der gesellschaftlichen Entwicklung zu akzeptieren und sich an aktuellen Tendenzen zu orientieren" (alle Zitate: Reitter (o.J.)). Es ginge dabei darum „antikapitalistische Formen zu antizipieren" und dies dadurch „einen Teil [des] gesellschaftlichen Reichtums gleichmäßig auf alle Mitglieder aufzuteilen". 15.000 öS werden von Reitter gefordert, was jedoch nur für Staatsbürger gilt. Mit dem Grundeinkommen verbunden sei das Entstehen eines zweiten dualwirtschaftlichen Sektors in dem „die wirtschaftliche Tätigkeit wieder zu ihrem ursprünglichen Sinn zurückgeführt" werde. Dieser besteht für Reitter in einer Produktion die rein an Gebrauchswerten orientiert ist. Ist hier die Umverteilung eines Teils des Reichtums und die Handwerkerutopie der Gebrauchswertproduktion bereits antikapitalistische Form werden alle weitergehenden Vorstellungen als unrealistisch verabschiedet: Eine „vollkommene Gleichheit des Einkommens" sei weder zu erreichen noch notwendig. „Gewisse quantitative Unterschiede im Einkommen und Besitz sind mit der egalitären Gesellschaft durchaus vereinbar, entscheidend ist die grundlegend gleiche gesellschaftliche Situation aller." Dies jedoch ist mit der bürgerlichen Gesellschaft bereits erreicht. Als weiteres Ziel des Konzepts eines garantierten Grundeinkommens neben der Umverteilung gibt Reitter die Abschaffung der Lohnarbeit an. Jedoch auch dieses Ziel hat nach Reitters eigener Argumentation die moderne Wirtschaft bereits geschafft: Lohnarbeiter zu sein besage heute nichts mehr. Reitter spricht vom „Ende der Arbeiterbewegung". (Zugleich führt er aus, es sei „unangebracht, pathetisch vom Ende der Lohnarbeit zu sprechen".) Ihr sei es immer nur „um die Integration in die Gesellschaft, um die moralische, rechtliche und finanzielle Anerkennung der Lohnarbeit" gegangen. Fataler Irrtum von Marx sei es gewesen anzunehmen die Arbeiterklasse sei keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft. An die Stelle berufsbezogener sozialen Identitäten träten heute Jobs, statt klar unterscheidbarer Gruppen gäbe es Individuen die im Dreieck von Lohnarbeit, Ausbildung und Arbeitslosigkeit oszillierten. Insofern sei es hilflos den Begriff des Proletariers retten zu wollen.

5 Berücksichtigung können ebenso die Zeiten der Kindheit und Ausbildung finden, in denen dann auch individuell ein Grundeinkommen zur Verfügung stehen soll.

6 Verschiedene Grundsicherungskonzepte formulieren, dass Sozialversicherungen wegfallen (Eichler 2001: 164, Knecht 2002: 100) bzw. in ein System der Grundversorgung und der zusätzlichen, freiwilligen oder obligatorischen privaten Vorsorge transformiert werden. Allerdings ist der Zugang zum Gesundheitssystem selbst unter den Bedingungen des derzeitigen Sozialhilfesystems für bestimmte Personengruppen kostenfrei.

7 Erweiterungen der Geldforderung werden u.a. auch im Konzept „Sozialpolitik als Infrastruktur" (www.links-netz.de), sowie von der BAG Erwerbslose und den Bundesarbeitsgruppen der Initiativen formuliert („vernünftige kostenfreie Gesundheitsversorgung, kulturelle Betätigung und Bildung, Nulltarif in allen öffentlichen Einrichtungen" etc., vgl.: PDS Sachsen 2003: 55f.)

8 Dies gilt auch für den Bildungsbereich, da die zu erwartende Studiersteuer vornehmlich diejenigen treffen wird, die aufgrund ihrer sozialen Herkunft oder aufgrund der eigenen Biographie zur Lohnarbeit neben dem Studium gezwungen sind; zudem in besonderem Maße Erziehende.

9 Solche Reformen (u.a. auch die nach einer Grundsicherung ohne Arbeitszwang) werden von der parlamentarischen Linken z.Zt. nicht vertreten. Zur Diskussion in der PDS siehe: PDS Sachsen 2003

10 Zur Politik der rotgrünen Regierung siehe: Huckenbeck/Gehrig 2001

11 Als entscheidendendes Kriterium für den Charakter der garantierten Grundsicherung wird immer wieder die Höhe des garantierten Grundeikommensniveaus festgestellt. Dies wirft wiederum die Frage der Finanzierbarkeit auf, soll die Grundsicherung über das bisherige Maß an Sozialtransfers hinausgehen. Die bisher vorgelegten Finanzierungsrechnungen (u.a. Grözinger 1986, Büchele/Wohlgenannt 1985) gehen i.d.R. jedoch „um der Realitätsnähe willen" (Opielka/Stalb 1986: 95) von einem recht niedrigen Niveau aus. Berechnungen auch bei Kaltenborn 1998, DPWV 1999, Pelzer 1999, Mitschke 2000, BAG SHI 2000: 92ff., Eichler 2001: 212ff.

12 Utopisches Denken wäre es, der herrschenden falschen das Bild einer glücklichen Gesellschaft nur gegenüberzustellen, das zudem ja immer noch mit den Vorstellungsinhalten eben jener alten Gesellschaft angefüllt ist. In diesem Sinne formuliert auch Herbert Marcuse seine Utopie, selbst wenn er sich - im Gegenteil - von der Utopie verabschieden will. Seine Gesellschaftsutopie ist im Kern technikfetischistisch. Die technologische Entwicklung mache die physische menschliche Arbeit immer entbehrlicher und führe dazu, dass die Abschaffung der entfremdeten Arbeit nicht mehr länger Utopie sei, sondern Möglichkeit, die von ihrem utopischen Schleier zu befreien sei (Marcuse 1975: 31). Es ist jedoch hier - im Unterschied zum Reformkonzept - an eine Möglichkeit gedacht, die sich nur im Rahmen einer anderen Gesellschaft, einer Gesellschaft nach dem 'Sprung' realisieren lasse. Den Skandal der qualitativen Differenz zwischen dem Gegebenen und der Möglichkeit müsse - so fordert Marcuse wo er nicht reformistisch argumentiert - eine kritische Theorie in sich aufnehmen (Marcuse 1967: 17).
Marcuses utopische Vorstellung entspricht einer gesellschaftlichen Stufe der Produktion, die es denkbar erscheinen lässt, zumindest die Grundbedürfnisse eines gehobenen gesellschaftlichen Standards für alle Menschen zu befriedigen. Kritisch ist jedoch dabei zu bedenken, dass die entwickelten Techniken immer nur in Verbindung mit der sie hervorbringenden Produktionsweise sowie den entsprechenden Produktivkräften zu denken sind. Der gewaltige Output des gegenwärtigen Wirtschaftssystems ist eben der genau jenes kapitalistischen Wirtschaftssystems, seiner Ausbeutung, seiner Verteilung, der in ihm wirkenden Produktivkräfte (d.h. auch seiner Arbeitsorganisation) etc., und er ist nicht unmittelbar auf andere Produktionsweisen zu übertragen. 'Halle 54' funktioniert ebenso wie die deutsche Post zunächst nur unter den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen die sie hervorgebracht haben.

13 Festzuhalten bleibt: Lohnarbeit wird nicht als Erfüllung geleistet (dazu die Studie der Gallup-Unterbehmensberatung, vgl.: Mehr Frust als Lust am Arbeitsplatz, in: FR 20.01.2004), auch wenn sie – wie im Arbeitsethos – als solche rationalisiert wird. Die Formen (schein-)selbstbestimmter Arbeit jenseits der Lohnarbeit ergeben ihrerseits noch keine selbständige Ökonomie. Auch hier ist noch der Stempel des kapitalistischen Systems tief eingeprägt. Arbeit ist

immer noch auf dieses bezogen, ist Kompensation oder ihr abstraktes Anderes auch unter den Bedingungen formaler Freiheit.

14 Zu bedenken ist, dass dies ja zudem unter den Bedingungen eines kapitalistischen, offenen Weltmarktes vorgestellt wird. Oder geht es zurück zur Autarkie? Letzteres fordern Opielka/Stalb (1986: 86). Es müsse um die Dezentralisierung und Ökologisierung der Wirtschaft gehen, und Selbstversorgung müsse zu deren „Leitprinzip" werden.

15 „Ohne Zweifel würde das 'freie Unternehmertum' gerade durch ein Grundeinkommen wiederbelebt und gestärkt werden, denn es setzt Menschen voraus, die aus freier Initiative heraus handeln", Büchele 2000: 34. Vgl. auch das Lob des neuen, alternativen Unternehmertums, das sich bereits bei Thomas Schmid findet (Schmid 1984: 16).

16 Bricht der Anreiz zur Arbeitsaufnahme, wie er noch mit dem Lohnabstandsgebot formuliert ist, auf irgend eine Weise weg, bricht damit auch das Lohnarbeitssystem zusammen. Insofern widerspricht ein emanzipatorisches Grundsicherungskonzept den ökonomischen Bestandsbedingungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Eine revolutionäre Veränderung der Gesellschaft ist dabei jedoch nicht zwangsläufige Folge, die eskalierende Krise macht auch heute noch keine Revolution. Ähnliche Probleme der Operationalisierung von Revolutionsvorstellungen via Reformkonzepten zeigten sich schon anhand der Diskussionen um die Einführung einer Wirtschaftsdemokratie. Siehe dazu: Behrens 1996: 22ff.

17 Es ist als Reform nur einer anderen Variante des Wohlfahrtsstaats verpflichtet, als es noch die keynesianische war. Die Hoffnung, dass sich mit dem Ausbau des Sozialsystems die Bedingungen für die Revolution verbesserten und nicht nur die Gesellschaft befriedet werde, bleiben dagegen vage. Karl Kautsky formuliert sie so: „Dies ist der fundamentale Widerspruch, der das Lager der bürgerlichen Sozialpolitiker von dem der proletarischen Sozialdemokratie trennt [...]. In den Fragen der praktischen Bewegung gehen die Wege beider heute oft parallel [...]. Was sie trennt, sind die Erwartungen, die sie an diese Mittel knüpfen. Dieselben Maßregeln, die nach den Einen die Proletarier aus geschworenen Feinden zu Stützen der bestehenden Ordnung machen sollen, sind in den Augen der Anderen Mittel, den Kampf gegen diese Ordnung mit verstärkter Wucht zu führen." (Kautsky 1898: VII)

18 Schon immer ist es der Traum des Kapitals, den ArbeiterInnen jene Identifikation einzuhauchen, die das eigene Schicksal mit dem des Kapitals auf unmittelbare Weise verbindet, die den ArbeiterInnen die UnternehmerInnenperspektive zu ihrer eigenen werden lässt: von der Betriebsfamilie, der Beteiligung am Betriebsvermögen über die Standortpropaganda bis zum Führer/Volksgemeinschaftsmodell. Zum neuen Leitbild Arbeitskraftunternehmer siehe: Brütt 2001.

19 Es sind z.T. Verlagsarbeitsverhältnisse bzw. vertraglich ungesicherte Verhältnisse. Dass sie als vertraglich ungesicherte dennoch Lohnarbeitsverhältnisse sind und eben kein demokratisiertes soziales UnternehmerInnentum, wäre aufzuklären.

20 „Die Automatisierung schafft Arbeitslosigkeit", Büchele 2000: 16. Schmid redet von „technologisch" produzierter Arbeitslosigkeit (Schmid 1984: 12).

21 Vgl. Friedman 1962: Kap. 10. Zur Geschichte der Grundsicherung siehe: Bust-Bartels 1985, Opielka/Vobruba 1986, Füllsack 2002. Zur jüngsten deutschen Diskussion siehe u.a.: CDU/FDP Expertenkommission Alternative Steuer-Transfer-Systeme 1996; Mitschke 2000. Die 'Nationaldividende' – in der BRD in den 70er Jahren diskutiert - sollte allen MarktteilnehmerInnen gleichermaßen zustehen und somit im Sinne der Neoklassik gerechte Markteinstiegsbedingungen schaffen. Hier findet sich das bereits innerhalb der Neoklassik diskutierte Argument, dass der 'unabhängige Marktteilnehmer', von dem die Neoklassik ausgehen will, allererst durch die Zuweisung gerechter Markteinstiegschancen etabliert wird (Vobruba 1986: 51, Hausmann 1984: 86ff.). Vgl.: die von Ralf Fücks (HBS) aufgegriffene Idee eines allgemeinen Startkapitals für alle BürgerInnen. Gesellschaftlich garantierte Existenzsicherung bei gleichzeitig administrativ geregelter und damit meist auch zeitlich reduzierter Arbeit ist Kerngehalt der utopischen Gesellschaftsentwürfe.

22 Das Rentenmodell der Grünen sah bereits Anfang der 1980er Jahre eine staatlich garantierte, steuerfinanzierte Grundrente und obligatorische private Zusatzversicherung bei Wegfall des ArbeitgeberInnenanteils vor (Gerhard/Weber 1984: 59, vgl.: Sozialpolitik aktuell 1/1984, Opielka/Stalb 1986: 92). Gerhard/Weber halten fest, dass ähnliches auch in der FDP (Pabst 1983) diskutiert werde.
Diese Teilung von Grundsicherung und privater Vorsorge nennt Opielka ein „duales Transfersystem" (Opielka 1984: 115). Die Existenzgelddebatte übernimmt die Argumentationen der Ökolibertären.

23 Das Entstehen von zwei Wirtschaftssektoren wird in den Modellen entweder als Folge oder als explizites Ziel ausgegeben (Opielka/Vobruba 1986). Der alternative Tätigkeitsbereich als abhängig von der Sphäre der Lohnarbeit der über eine Grundsicherung finanziert wird macht jedoch noch kein funktionierendes ökonomisches System. Die Funktion des Marktes, als „grundsätzlich dezentraler Abstimmungsinstanz zwischen individuellen und kollektiven Bedürfnissen" (Opielka 1984: 109) ist damit nicht ersetzt.

24 Eine Grundsicherung dürfe jedoch den Arbeitsmarkt nicht in seiner freiheitsgewährenden Funktion untergraben. Ebenso dürfe die Arbeit als die ökonomische Grundlage des Sicherungsmechanismus nicht in Frage gestellt werden (Vobruba 1985: 57, 61). Vobruba sucht nach einem Mechanismus, der das Marktversagen auf dem Arbeitsmarkt kompensiert. Eine solche Funktion könnte nach Vobruba eine garantierte Grundsicherung übernehmen. Vorgestellt wird, der Staat könnte diese so ausgestalten, dass sie die gewünschte Reduktion des Arbeitsangebots bewirkt. Damit stünde ein Instrument zur Verfügung, um den Arbeitsmarkt nach den jeweiligen Erfordernissen auf einfache Weise zu regulieren.

25 Dies bedeutet Subsidiaritätsprinzip (vgl. dazu: Enzyklika Quardragesimo anno (1931)).

26 Soziale Grundrechte bedeuten hier ein „bedingungsloses und unteilbares Recht für jeden Menschen, unabhängig von Alter, Geschlecht, Hautfarbe oder Verfügbarkeit für den Arbeitsmarkt" (Hauer 2000). Eine soziale Interpretation der bürgerlichen Grundrechte ist fast so alt wie diese selbst. Sie erscheint oft als deren 'wirkliche Verwirklichung' und hält dabei am bürgerlichen Vorstellungshorizont fest, auch Befreiung wird dann lediglich in dieser Perspektive gedacht. Emanzipation wie Kommunismus könnten - so Dirk Hauer - ohne „universalistische moralische Wertvorstellungen nicht auskommen", als da sind: Recht auf individuelles Glück, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit „im Sinne von 'Solidarität'" (Hauer 2000, vgl. auch: Bachmann/Grieber/Hauer 1999, Bachmann/Maaz/Rheinländer 1999).
Ein nachhaltiges Droit à l'assistance als Ausweitung des Eden der angebornen Menschenrechte fordert auch die libertäre Anerkennungsethik von Martin Dieckmann (vgl.: Dieckmann 2000, zur Kritik: Donat 2001a). Die erste Skepsis gegenüber einer Politik der sozial erweiterten BürgerInnenrechte gebar im Frankreich des 19. Jahrhunderts die kommunistische Opposition.

27 Heimann 1929 zit. nach Schwab 1984: 78. Schwab betont, dass das garantierte Mindesteinkommen alle Bedingungen Heimannns an die Sozialpolitik erfülle (Schwaab 1984: 83). Heimann hängt der sozialdemokratischen Vorstellung an, Reformen könnten sich in der bestimmten Richtung des Fortschritts akkumulieren und in eine andere Qualität umschlagen.

28 Lambert Heller (2001: Sp. 1039) beschreibt dies treffend so: „Es besteht ein Widerspruch zwischen dem Bedürfnis, durch Konkretheit mit einem alternativen Konzept zu überzeugen, und einer grundsätzlichen Kritik an den Prämissen dieses Diskurses, innerhalb dessen diese Überzeugungskraft entfaltet werden soll. Diese Konstellation verweist auf das grundlegende Problem, Kapitalismuskritik auf Umverteilungsforderungen zu reduzieren."

Karl Reitter
Kapitalismus ohne Klassenkampf?

Zu Michael Heinrich: „Kritik der politischen Ökonomie“ *

Einführungen zählen zu den ausgesprochen schwierig zu verfassenden Texten: Nichts soll vorausgesetzt, aber alles, vor allem alles Wesentliche, erklärt werden. Aber was ist das Wesentliche, die Essenz eines Gegenstandes? Und wie soll dieses Wesentliche ohne Rückgriff auf Vorwissen klar und einfach erklärt werden ohne zu versimplifizieren und ohne existierende Problematiken und Probleme zu übertünchen? Wie sollen Kontroversen dargestellt werden, wo doch das notwendige Verständnis für diese Kontroversen noch nicht vorausgesetzt werden kann?

Sind Einführungen an sich schon eine heikle Sache, so ist ein solches Unternehmen gerade beim Gegenstand „Kritik der politischen Ökonomie“ fast unlösbar. Nicht nur, dass die Marxschen Werke ausgesprochen komplex und vielschichtig sind, zudem existiert eine über hundert Jahre andauernde Rezeption, die teilweise zu erbitterten Auseinandersetzungen führte, verknüpft und verbunden mit dem Schicksal antikapitalistischer Bewegungen, deren Selbstverständnis und deren internen Machtkämpfen.

Mit „Kritik der politischen Ökonomie“ ist Michael Heinrich wirklich sehr viel gelungen. Das Buch ist eine spannende, klar durchdachte und höchst niveauvolle Einführung in diese komplexe Materie, die ich allen ausdrücklich empfehlen kann. Trotzdem gibt der Autor seiner Darstellung des Marxschen Denkens eine gewisse Wendung, mit der ich nicht übereinstimme. Bevor ich nun versuche, meine Differenzen nach und nach zu entwickeln, möchte ich explizit festhalten, dass ich weit davon entfernt bin zu behaupten, aus meinen Auffassungen spräche der wahre, authentische Marx oder ähnliches. Ob eine Theaterszene von oben mit Rotlicht oder von unten mit grünem Licht angestrahlt wird, es bleibt immer dieselbe Szene, obwohl sie jedes Mal in einem anderen Licht erscheint. Mir geht es also nur um die Einstellung der Scheinwerfer der Rezeption des Marxschen Werkes.

Um es also nochmals zu betonen: Nach meiner Auffassung steht kein einziger falscher Satz, kein unrichtiges Wort bezüglich der Marxschen Texte in diesem Buch. Ich bin daher nicht sicher, ob ich meine Ausführungen mehr als Ergänzung denn als Kritik bezeichnen soll. Wie auch immer, jedenfalls läuft mein Einwand darauf hinaus, dass einfach ganz wesentliche Aspekte so dargestellt werden, dass unter dem Strich ein einseitiges Verständnis der Marxschen Ausführungen provoziert wird, selbst wenn dies gar nicht beabsichtigt ist.

Das zentrale Problem der Darstellung der Marxschen Überlegungen liegt freilich in der Sache

selbst begründet und diese „Sache selbst" ist der doppelte Charakter der kapitalistischen Ökonomie, nämlich zugleich ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen Menschen als auch ein quantifizierbares Verhältnis zwischen Dingen. Unter anderem führt Marx diesen Gedanken in der Kapitalvorarbeit „Zur Kritik der Politischen Ökonomie" aus. *„Es charakterisiert endlich die Tauschwert setzende Arbeit, dass die gesellschaftliche Beziehung der Personen sich gleichsam verkehrt darstellt, nämlich als gesellschaftliches Verhältnis der Sachen."* (MEW 13; 21) Und weiter: *„Wenn es daher richtig ist zu sagen, dass der Tauschwert ein Verhältnis zwischen Personen ist, so muss aber hinzugesetzt werden: unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis."* (MEW 23; 21) Wir sind also mit dem Wechselspiel zwischen quantifizierbaren Größen und sozialen Beziehungen konfrontiert. Einige Absätze später meint Marx, dass jede einseitige Auflösung dieser Doppelbeziehung zugleich die entgegengesetzte Sichtweise provoziert: Kaum wird Wert *„plump als Ding"* festgehalten, erscheint es als *„gesellschaftliches Verhältnis"*, wird der Wert, und wir können hinzusetzen das Kapital, als gesellschaftliches Verhältnis bestimmt, *„neckt"* es uns als *„Ding"* mit seiner scheinbaren Werteigenschaft. (MEW 13; 22) Diese Passagen sind natürlich gut bekannt. Trotzdem meine ich, es ist bis dato niemandem wirklich gelungen bei der Darstellung des Marxschen Hauptwerkes diesen Doppelcharakter konsequent und bei allen Fragen durchzuhalten; vielmehr kippen die Ausführungen entweder in die eine oder andere Richtung.

Kapital ist also nicht nur eine quantifizierbare, in Preiszahlen darstellbare Wertgröße, es ist ebenso ein Verhältnis zwischen Menschen. Jedoch nicht zwischen Menschen schlechthin, sondern zwischen Klassen, also zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Es ist jedoch kein unmittelbares Verhältnis, ohne Vermittlung, ohne „Mitte", sondern es ist über Dinge hergestellt. Heinrich führt genau und präzise aus, warum der Wert einer Ware als dinglicher Schein eines gesellschaftlichen Verhältnisses dechiffriert werden muss. Weil hinter der dinglichen Hülle eine Beziehung zwischen Menschen steckt, ist auch der Begriff Kapital*verhältnis* sinnvoll. Gut, das alles ist all zu bekannt, worauf will ich nun hinaus? Das gesellschaftliche, soziale Verhältnis verschwindet nicht durch die dingliche Form, es wird nicht aufgehoben, unwesentlich, überschrieben usw. Wenn also Marx Kapital als Bewegung G – W – G' definiert, so kann diese Definition für sich genommen ein wenig in die Irre führen. Insofern nämlich, als hier offenbar die dingliche Seite scheinbar völlig Oberhand nimmt und leicht vergessen wird, dass sich hier nicht einfach Geldsummen im Kreis drehen, sondern das soziale Verhältnis der Ausbeutung der Akkumulation zu Grunde liegt. Anders gesagt, der Mehrwert erfordert die soziale Beziehung der Unterordnung der lebendigen Arbeit, also unsere Unterordnung im Arbeits- und Verwertungsprozess. Marx spricht in diesem Zusammenhang vom Kapital als *„automatischem Subjekt"*, ein Ausdruck, den auch Heinrich zitiert. Ich finde diesen Ausdruck nicht restlos geglückt. Denn er könnte dazu verleiten die gesellschaftlichen Verhältnisse ausschließlich als Bewegung von Wertgrößen aufzufassen, kurzum den Doppelcharakter von Wert und Kapital, *zugleich* Ding wie gesellschaftliches Verhältnis zu sein, in eine einseitige Hierarchie aufzulösen. Das Verhältnis wird vergessen, wir haben nur noch Wertgrößen, die wir in Beziehung setzen.

Krisenbegriffe

Ein wenig überinterpretiert Heinrich die Formel vom „automatischen Subjekt Kapital": Das Kapital bewege sich autonom, wir seien vollständig von dieser Bewegung abhängig und würden wie Marionetten an den Fäden der sich bewegenden Wertgrößen hängen. Diese Auffassung kommt besonders bei dem Abschnitt zur Krise zum Ausdruck. Krise, so klingt es aus diesen Ausführungen, resultiert schlicht aus roten Zahlen in den Bilanzen. Diese roten Zahlen veranlassen die kapitalistischen Charaktermasken zu bestimmten Maßnahmen, Maßnahmen, die jedoch notwendig nur in das Wechselspiel von Krise und Prosperität einmünden müssen. Kein Weg führe aus dem Zirkel von Prosperität und Krise heraus, wobei Krise die Prosperität und Prosperität die Krise jeweils im Keim enthält. Diese Darstellung ist nun beileibe nicht falsch, allerdings einseitig. Ich gebe, etwa im Gegensatz zu Antonio Negri, auch gerne zu, dass eine Dimension der Selbststrukturierung des Kapitals existiert, so gesehen der Ausdruck „automatisches Subjekt" berechtigt ist. Es wäre nebenbei ja











auch weltfremd zu behaupten, rote Zahlen würden keine Maßnahmen der Bourgeoisie nach sich ziehen. Nur ist das die ganze Geschichte? Wird der Krisenbegriff nicht ausschließlich aus der einen Seite, der Dingseite, der Seite der Wertgröße, der Preiszahlen abgeleitet? Muss nicht der Krisenbegriff, gerade in Hinblick auf die Überwindung des Kapitalismus tiefer gefasst werden, muss nicht auch das Verhältnis *als Verhältnis* betrachtet werden? Heinrichs Krisenbegriff ist zweifellos der in der marxistischen Debatte vorherrschende. Brenners viel beachtetes Buch „Boom and Bubble" argumentiert ebenfalls auf dieser Linie. Die Diskussion dreht sich zumeist darum, woher denn diese roten Zahlen stammen: aus Überproduktion, Unterkonsumtion, dem tendenziellen Fall der Profitrate, dem Ungleichgewicht der Reproduktionssphären usw.? Diese Debatten sind natürlich nicht unwichtig, da sie ja eine real existierende Dimension der kapitalistischen Wirklichkeit betreffen. Das Kapitalverhältnis ist *auch* Wertgröße, Preiszahl.

Im Marxschen Werk wird jedoch noch ein zweiter, viel weiter gehender Krisenbegriff entfaltet, als er sich mit Folgephänomenen wie Arbeitslosigkeit oder Inflation abdecken läßt. Das Kapital steht nämlich vor einem an sich unlösbaren Problem, es muss das Unbeherrschbare beherrschen, aber es darf es zugleich nicht zu Tode beherrschen. Dieses Beherrschbare/Unbeherrschbare ist dem Kapital nicht fremd, nicht äußerlich, es ist das v, das variabel Kapital, das Proletariat, also wir sind es. Unsere Fähigkeiten, Wünsche, Beziehungen, Fertigkeiten, unser Körper wie unser Geist, unsere Ängste und Sehnsüchte, kurzum uns als lebendige und tätige Menschen muss das Kapital in den Arbeits- und Verwertungsprozess einfügen. Im Kapital findet sich der berühmte Satz, dass die Maschinerie *„das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die Autokratie des Kapitals. [wird], (...) Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel wider Arbeiteremeuten ins Leben traten"* (MEW 23; 459) Es war der italienische Operaismus, der als erster versucht hat, die realen und konkreten Verhältnisse sowohl innerhalb der Betriebe als auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als Ausdruck dieses Beherrschungsversuchs begreiflich zu machen. Ich will nicht abstreiten, dass so manches an diesem Versuch schief lief, so mache Thesen, insbesondere von Negri, völlig überzogen sind. Ich gestehe auch gerne ein, dass es eine eigene, autonome, sich strukturierende Logik des Kapitals gibt, also die roten Zahlen tatsächlich wirksam werden, die der Operaismus nicht mehr erkennen will. Auch wenn die operaistische Sichtweise keineswegs den allumfassenden Ansatz darstellen kann, so ist es doch sehr erhellend, die gesellschaftlich-ökonomische Entwicklung aus der Perspektive des Wechselspiels von Disziplinierung und Motivation der lebendigen Arbeit zu betrachten. Gerade in den gegenwärtigen, postfordistischen Verhältnissen ist das Kapital offenbar gezwungen die rohen fordistischen Disziplinierungsmaßnahmen durch indirektere und raffiniertere Kontrollmaßnahmen zu ersetzen. Ein wenig läßt Heinrich diese Ansicht wohl gelten, wenn er etwa auf Seite 113 schreibt: *„Vor allem im letzten Jahrzehnt gab es in einer Reihe von Branchen sogar die Tendenz, von der Kapitalseite aus die Autonomie der Beschäftigten über den Arbeitsprozess zu stärken."* In Anschluss daran verweist der Autor auf die Studien von Harald Wolf, der wiederum, mit Bezug zu Castoriadis, das Problem der Beherrschung der lebendigen Arbeit als zentrales Moment des Kapitalismus ausmachte.[1] Heinrich erwähnt also dieses fundamentale Problem der kapitalistischen Herrschaft durchaus, aber bloß en passent, ganz nebenbei. Ich halte es umgekehrt für das zentrale Moment des Kapitalismus, das auch die jeweils konkrete Ausprägung der kapitalistischen Gesellschaft erklärt. Den Wandel des Fordismus zu den aktuellen postfordistischen Formen ausschließlich aus roten Zahlen zu erklären erscheint mir unmöglich und höchst unplausibel. Ebenso können die Auswirkungen der Russischen Revolution für das Entstehen des Fordismus nicht ignoriert werden.

Die indirekt im Buch favorisierte These von der Autonomie des Kapitals, welches quasi in seinen Akkumulationsbestrebungen von den Wünschen, Bedürfnissen und Kämpfen der Menschen bestenfalls belästigt, aber nicht grundlegend gestört wird, halte ich theoretisch für unbegründet. Sie widerspricht meiner Auffassung nach auch der historischen Erfahrung. Die letzte Schranke des Kapitals kann – darin stimmen Heinrich und ich wohl noch überein – nur eine vom Kapital selbst geschaffene, innere Schranke sein. Aber diese inneren Schanken sind letztlich keine sinkenden Profite, sondern – ich wiederhole mich jetzt – wir selbst, wir, die lebendige Arbeitskraft, das „variable Kapital".

Es existiert innerhalb des Marxismus eine lange und ausufernde Debatte um das Verhältnis von ökonomischer Krise im engeren Sinne und gesellschaftlicher Krise im weiteren Sinne. Nur zur Klärung: Unter ökonomischer Krise im engeren Sinne verstehe ich in Zahlen darstellbare Verwertungsprobleme und deren unmittelbare Auswirkung, etwa Betriebsschließungen. Eine gesellschaftliche Krise wäre etwa die 68er Rebellion, die von Wallerstein inzwischen zu Recht zur Reihe der großen Revolutionen gezählt wird. Aber auch die Russische Revolution beruhte nicht unwesentlich auf der Kriegsmüdigkeit der Massen und ihrem Abscheu, auf den Schlachtfeldern Europas in den Tod geschickt zu werden.

Um diese Krisen als Krisen des Kapitalverhältnisses begreifen zu können, muss der Begriff des Kapitalverhältnisses in einem breiteren und weiteren Sinn entwickelt werden, als Heinrich es seinen LeserInnen nahelegt. Eigentlich müssten wir darüber diskutieren, ob die Unterscheidung zwischen ökonomischer und gesellschaftlicher Krise wirklich Sinn macht. Aber indem der Autor das Kapitalverhältnis als „automatisches Subjekt" relativ unberührt von dem sozialen Verhältnis zwischen den Klassen konzipiert, suggeriert er einen sehr verengten Krisenbegriff, obwohl dies wahrscheinlich gar nicht intendiert ist.

Klassenbegriff

Auch beim Thema Klassen werden die Akzente in einer Weise gesetzt, dass ein entscheidender Punkt nicht klar genug ersichtlich wird. Ich meine, Klasse muss strikt als *Verhältnis* verstanden werden. Um näher zu klären, was ich damit meine, möchte ich zuerst eine weit verbreitete Fehlinterpretation darstellen und folglich auf Heinrichs Ausführungen zu sprechen kommen.

Ein Teil der Linken ist einem völlig bürgerlichen, soziologistischem Klassenbegriff verpflichtet. Klasse wird analog zur bürgerlichen Soziologie durch Merkmale definiert. Proletarier sollen also Menschen sein, auf die bestimmte Parameter zutreffen, also werktätig, lohnabhängig, nur mit einem bestimmten Bildungsgrad ausgestattet usw. Als „marxistisches" Denken gilt, wenn Begriffe aus dem Kapital vorrangig zur Definition benutzt werden, so vor allem das Kriterium „mehrwertproduzierend". Über die Frage, ob denn nicht mehrwertproduzierende ArbeiterInnen, etwa Hausangestellte, zum Kernproletariat zählen, gab es in der Vergangenheit gar manch scholastische Debatten, die an den mittelalterlichen Streit erinnern, wieviel Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten. Aber oh weh, immer mehr Menschen fristen formal juristisch als Selbständige ihr Dasein, das Industrieproletariat scheint überhaupt aus Mitteleuropa zu verschwinden und oft sind es die kämpferischsten KollegInnen in den Betrieben, die der Arbeitswelt ade sagen und zu studieren beginnen.

Zum Thema Klasse findet sich bei Heinrich folgende Passage: *„Der kapitalistischen Produktionsweise liegt also ein ganz bestimmtes Klassenverhältnis zu Grunde: Es muss einerseits eine Klasse von Eigentümern (Geld- und Produktionsmittelbesitzern) geben und auf der anderen Seite ein Klasse von weitgehend eigentumslosen, aber rechtlich freien Arbeitern und Arbeiterinnen. Dieses Klassenverhältnis ist meistens gemeint, wenn Marx nicht vom Kapital, sondern vom Kapitalverhältnis spricht."* (88) Wenn ich jetzt ein ganz klein wenig spitzfindig sein darf, so sei mir die Bemerkung gestattet, dass mit diesen Worten eigentlich kein *Verhältnis* beschrieben wird. Im Grunde stellt der Autor die beiden Klassen nebeneinander, die eine Klasse besitzt dies, die andere das.[2] Verhältnis meint jedoch eine dynamische, ständig im Fluß befindliche Beziehung, Verhältnis ist immer Interaktion. Ich sehe hier gewisse Parallelen zum Heinrichschen Krisenbegriff. Wenn Krise stets ein Prozess ist, der über die Gesellschaft hereinbricht wie ein Unwetter über einen Landstrich, so sind die Hausbesitzer weniger betroffen als die Obdachlosen. Aber das Unwetter ist nicht Resultat der Beziehung zwischen Besitzenden und Besitzlosen. Es kann sekundär zu einem konflikthaften Verhältnis werden, wenn die Obdachlosen auch ein Dach über dem Kopf fordern. So würde ich einmal Krisen- und Klassenbegriff bei Heinrich paraphrasieren. Umgekehrt meine ich, dass Klasse strikt als Verhältnis gedacht Kampf, Konflikt und die Krise mit einschließt. Klasse – Verhältnis – Kampf – Krise liegen begrifflich sozusagen auf einer Linie.

In Heinrichs Buch finden sich nun zwei beeindruckend klar und präzise formulierte Gedankenstränge, die nur ein Stück weiterzuführen wären um einen adäquat-relationalen Begriff des Proletariats zu entwickeln.

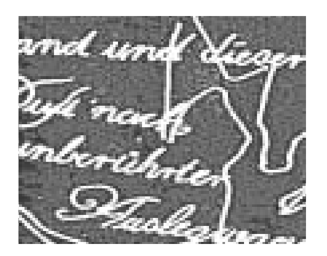
Erstens: Um die falsche Auffassung des Wertes als notwendiges Resultat von Arbeit zu kritisieren bringt Heinrich ein sehr anschauliches Beispiel. Er sagt, wenn wir zwei völlig verschiedene Objekte haben, etwa ein Auto und einen Apfel, kann es sein, dass beiden die Eigenschaft „rot" zukommt. Die rote Farbe wäre also ihr Gemeinsames. Dieses Gemeinsame existiert allerdings auch völlig unabhängig voneinander, auch wenn ich diese Objekte nicht in Beziehung setze, sind und bleiben sie rot. So wurde oftmals fälschlich die Werteigenschaft der Ware missgedeutet. Arbeit produziere den Wert der Ware, wenn nun diese Waren getauscht werden, trete die gemeinsame, sozusagen vorher vorhandene Werteigenschaft zu Tage und nehme im Geld sinnliche Gestalt an. Dem gegenüber zeigt der Autor, dass die gemeinsame Eigenschaft Wert zu verkörpern nur aus dieser Inbeziehungsetzung resultiert, dass also das Charakteristikum von Ware Träger von Wert zu sein ein strikt relationales ist, also nur durch das gesellschaftliche Verhältnis gesetzt wird. Das wäre so, als ob sowohl das Auto wie der Apfel nur dann jeweils rote Farbe annehmen, wenn sie in irgendein Verhältnis treten. Mit der Bourgeoisie und dem Proletariat ist es genau so. Ohne gesellschaftliche Beziehung mag es zwar reiche Menschen und Arbeitende geben, aber keine Bourgeoisie und kein Proletariat. Und genauso wie der Wert als unabhängige, beziehungslose, an sich bestehende Eigenschaft des

Arbeitsprodukts missgedeutet wurde, genauso wurde das Proletariat identitätslogisch als Gruppe von Menschen, die arbeiten oder sonst wie werktätig sind, missgedeutet, als könne es ein Proletariat völlig unabhängig von jener spezifischen sozialen Beziehung geben, die es erst konstituiert. So sprach etwa Ernest Mandel, trotzkistischer Vordenker, seinerzeit ungeniert vom Proletariat in der Sowjetunion, obwohl er gleichzeitig behauptete, eine Bourgeoisie gäbe es dort nicht mehr. Wenn es also Menschen gibt, die in Fabriken arbeiten, müsse es auch das Proletariat geben, so sein grandioser Fehlschluss. Wenn freilich das Proletariat strikt als der eine Pol des Verhältnisses erkannt wird, dann ist jede Merkmalsoziologie überwunden, die mit einer Liste von Parametern Existenz, Größe und soziale Dynamik des Proletariats messen möchte. Ebenso ist die individuelle Sichtweise überwunden; ob die Proletarierin X aktuell lohnarbeitet oder nicht, ist für ihre Klassenzugehörigkeit ebenso irrelevant, wie es unwesentlich ist, ob der Kapitalist Y aktuell sein Kapital in einen Betrieb investiert, für eine Zeit lang unter der Decke versteckt oder an der Börse zirkulieren läßt. Morgen mag es für beide anders sein, ihre Klassenlage hat sich dadurch nicht geändert. Anders gesagt, selbstverständlich zählen Arbeitslose, MigrantInnen in Lagern, StudentInnen (in der Mehrzahl), sogenannte Hausfrauen, PensionistInnen (in der Mehrzahl) usw. zum Proletariat. Vor allem ist mit diesem relationalen Begriff von Klasse endlich dem Unfug der theoretische Boden entzogen die ArbeiterInnenklasse mit bestimmten kulturellen und arbeitsorganisatorischen Formen des Fordismus gleichzusetzen oder dem Irrwitz die TeilnehmerInnen an den Sozialforen als „kleinbürgerlich" zu bezeichnen. Ein paar klärende Worte diesbezüglich wären in einem Buch, das für die Aktualität der Marxschen Kapitalanalyse, die ja wohl zugleich eine Klassenanalyse ist, plädiert, sicher angebracht.

Zweitens: Dass Kapitalanalyse substantiell Klassenanalyse ist, zeigt ein weiterer Gedanke im Text, auf den ich jetzt zu sprechen kommen möchte. Heinrich zeigt sehr genau, dass die übliche Formel vom Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, mit der der Aufbau des „Kapitals" interpretiert wird, dem eigentlichen Gedankengang nicht ganz gerecht wird. Er schlägt vor, die Sache präziser zu fassen: Das „Kapital" beginne mit der Analyse der Oberfläche der kapitalistischen Produktionsweise und dringe dann sozusagen in die Tiefe vor. *„Es werden nicht vorkapitalistische Verhältnisse analysiert (…) sondern kapitalistische, gegenwärtige Verhältnisse, aber unter Absehung vom Kapital."* (79) Ich stimme voll zu, im ersten Abschnitten des Kapitals treten uns bloße WarenbesitzerInnen entgegen, die auf dem Markt mit ihren Waren einander gegenübertreten und deren gesellschaftliches Verhältnis eben durch die Beziehung ihrer Waren geregelt ist. Später wird diese Beziehung konkretisiert, zwar bleiben WarenbesitzerInnen solche, aber die Art der Waren wird spezifiziert: Haben die einen (angeeignetes) Kapital in den Händen, so die anderen nur ihre Arbeitskraft. Auch der Schauplatz ändert sich: Wir müssen das bunte Treiben des Markts verlassen und treten in die düstere Zone der Produktion ein. Zur formalen Gleichheit gesellt sich die reale Ungleichheit. Klassenbeziehung ist nicht die Beziehung tauschender und handelnder Warenbesitzer, es ist die Beziehung der Herrschaft mittels der sachlichen Macht des konstanten Kapitals über die lebendige Arbeit. Damit ist aber auch klar, dass das Klassenverhältnis nicht einfach auf die (kollektive) Beziehung von Warenbesitzern reduziert werden kann, die sich auf dem Markt gegenüber treten. Viele scheinbar sehr tief schürfende Analysen und theoretische Standpunkte, die aktuell als der wahre Marxismus verkauft werden, beruhen oftmals schlicht darauf den systematischen Klassengegensatz auf die Konkurrenz einfacher Warenbesitzer zu reduzieren. Diese verzerrende Reduktion wäre zumindest in einer Fußnote zu kritisieren.

Klassenkampf

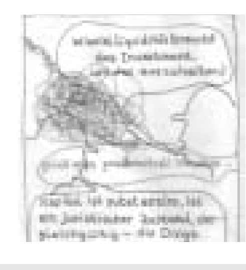
Auf der Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft, also aus dem ersten Abschnitt des „Kapitals", sind die Begriffe Klassen und Klassenkampf gar nicht zu entwickeln. Wir finden dort zwar Warenbesitzer in heftigem Konkurrenzkampf, im Warenfetisch befangen und unter Gesetze subsumiert, die sie nicht durchschauen wollen und können. Und so manches mal purzelt ihnen *„das Haus über dem Kopf zusammen"* (MEW 23; 89), wie Marx bilderreich die Erfahrung umschreibt, dass so manche Ware nicht oder nur mit massiven Verlusten zu verhökern sei. Aber erst mit dem Übergang von der Zirkulation zum sozialen Verhältnis in der Produktion zeigt sich die ganze Dimension der Marxschen Kritik. Das Kapitalverhältnis zeigt sich als mittelbares Herrschaftsverhältnis, mittelbar insofern, als es











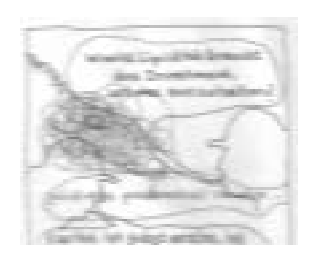
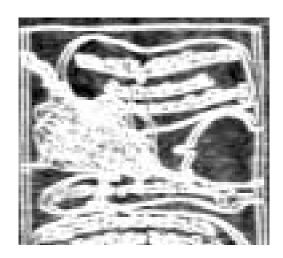
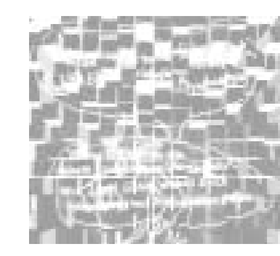
nicht direkt, unvermittelt ausgeübt wird[3], sondern mittels des konstanten Kapitals, der angeeigneten Produktionsmittel. Das Verhältnis zwischen c und v, zwischen dem toten Kapital und der lebendigen Arbeit, zwischen sachlicher Macht und lebendiger Kreativität, zwischen Produktionsmittel und den AnwenderInnen, denen das Kapital einerseits Autonomie zugestehen muss, andererseits seine Verfügungsgewalt nicht aus der Hand geben darf, kurzum der Klassenkampf nimmt selbstverständlich verschiedenste Formen an. Und gerade an diesem Punkt zeigt sich erneut das schwer zu fassende Doppelspiel von sozialem Verhältnis und ökonomischen Größen. Das sachlich vermittelte Herrschaftsverhältnis zeigt sich in vielerlei organisatorischen, psychologischen, ideologischen, moralischen und kulturellen Aspekten. Heinrich kennt natürlich die Debatte um die Transformation der fordistischen in postfordistische Verhältnisse, die Diskussionen um neue Arbeitsformen, Organisationsstrukturen usw. Gerade wir als MarxistInnen sollten klar machen, dass diese Entwicklungen nicht als selbstläufige Modernisierungen, Innovationen und was weiß ich analysiert werden können, sondern eine aktuelle Form des Klassenkampfs darstellen.

Aber zugleich ist dieses soziale Verhältnis eine ökonomische Größe, mit der gerechnet und die in Formeln eingesetzt werden kann. Die wesentliche Größe ist die Lohnhöhe. Ich sage offen und mache mich damit gerne angreifbar, dass Marx an diesem Punkt bei seiner Darstellung möglicherweise einen gewissen strategischen Fehler gemacht hat. Denn der Wert der Ware Arbeitskraft ist nicht bestimmbar wie der Wert eines beliebigen Produktes. Was wir an Zeit und Material benötigen um einen Tisch herzustellen, läßt sich deshalb bestimmen, weil wir einen Tisch bestimmen können. Aber was benötigen wir für unsere individuelle und gesellschaftliche Existenz, was benötigen wir um uns zu „reproduzieren"? Was bedürfen wir für unser Leben? Was benötigen wir um zu sein, zu leben, um unsere sozialen Beziehungen zu entwickeln?

Marx verwendet dafür eine Formel, die Heinrich paraphrasiert: *„Der Umfang der ‚notwendigen Lebensmittel' ist in den einzelnen Ländern und Epochen unterschiedlich, er hängt von dem ab, was in einem Land zu den normalen Lebensbedingungen gerechnet wird, sowie dem, was die Arbeiter und Arbeiterinnen als Ansprüche geltend machen."* (91) Diese mit etwas unterkühltem Understatement formulierte Aussage hat jedoch denselben Inhalt wie meine etwas pathetisch formulierten Fragen: Die Lohnhöhe ist eine Funktion des Klassenkampfs.[4] Hätte Marx also darauf bestanden, dass die Lohnhöhe nicht bestimmbar ist, dass es also keinen zu allen anderen Waren analogen Wert der Ware Arbeitskraft gibt, hätte er das Verfassen des „Kapitals" an diesem Punkte abbrechen müssen. In gewissem Sinn ist also der „Wert der Ware Arbeitskraft" eine contrafaktische Unterstellung, eine notwendige und zugleich auch mögliche Annahme. Gerade bei der Arbeitskraft ist also die Unterstellung, gerade diese Ware würde zu ihrem Wert gekauft, eine contrafaktische und fiktive, was Marx selbst klar konstatiert: *„ …; übrigens gehe ich z.B. bei Bestimmung des Werts der Arbeitskraft davon aus, dass ihr Wert wirklich gezahlt wird, was tatsächlich nicht der Fall ist."* [5]

Wir können allerdings durchaus einen Wert für die Ware Arbeitskraft annehmen und selbst unter dieser Annahme können wir präzise den Begriff der Ausbeutung entwickeln ohne auf moralische und ethische Postulate zurückgreifen zu müssen, so oder ähnlich hätte Marx formulieren können. Heinrich erwähnt zwar durchaus, dass die Lohnhöhe ein Produkt der Klassenauseinandersetzung sei, aber relativiert dies durch den Ausdruck *„mitbestimmt"*. Es war überdies der von Heinrich so gescholtene Antonio Negri, der die politische Bestimmung des Lohnes konsequent weitergedacht hat. Der Autor wirft Negri einen *„oberflächlichen Umgang mit den Marxschen Kategorien"* (8) vor.

Negri mag mensch alles Mögliche vorwerfen, oberflächlich ist sein Herangehen jedenfalls nicht. Allerdings finden sich seine diesbezüglichen Überlegungen im „Empire" nur noch als vorausgesetztes Resultat. Im leider nur teilweise übersetzen „Marx oltre Marx"[6] denkt Negri die politische Bestimmung des Lohnes konsequent weiter und kommt zum Schluss, dass das Kapitalverhältnis als reines Machtverhältnis aufzufassen sei. Ein wesentliches Moment seiner Argumentation sehe ich darin, dass Negri die Entgegensetzung von Ökonomie und Politik als bürgerliche Mystifikation deutet, also schon in der Akzeptanz dieser beiden unterscheidbaren Sphären ein wesentliches Moment der kapitalistischen Herrschaft zu erkennen vermeint. Im Grunde ist Negris Argumentation sehr komplex und schwierig.[7]



Analog zur traurigen Tatsache, dass nicht wenige Linke und MarxistInnen meinen, sie könnten das Proletariat mit einer Liste von Merkmalen definieren, wird oftmals Klassenkampf mit ganz bestimmten, heute nostalgisch anmutenden Formen gleichgesetzt. In einem weiteren Schritt wird dann bedauernd, aber oftmals auch mit hämischen Grinsen konstatiert, den Klassenkampf gebe es nicht mehr oder wenn doch sei er völlig irrelevant. Wenn also Arbeiter nicht ihre schwieligen Fäuste ballen und Kampflieder singend aus den Werkshallen strömen, dann sei es mit dem Klassenkampf Essig. Zu diesem Punkt vermisse ich eine klare Stellungnahme in Heinrichs Buch. Es kann ja wohl nicht die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie höchst aktuell sein, der Klassenkampf jedoch ein Phänomen des 19. und 20 Jahrhunderts? Um die Diskussion zu erleichtern, möchte ich jetzt zwei Beispiele für aktuelle Formen des Klassenkampfs anführen.

Einmal die Ströme der Migration, die das Kapital zu kontrollieren, lenken, unterbinden und zu manipulieren versucht. Auch wenn der sozialtechnische Zugriff des Staates auf die Migrationströme gegenwärtig eher mit Foucault und Agamben thematisiert wird, so sollten gerade wir MarxistInnen zeigen, dass dieser Kampf oftmals auf Leben und Tod eine höchst aktuelle Form des Klassenkampfs darstellt.

Mein zweites Beispiel ist etwas weniger dramatisch, aber nicht weniger wirkungsmächtig. Ich meine das massenhafte Ignorieren und Außerkraftsetzen des bürgerlichen Eigentumsbegriffs durch das gegenseitige Überlassen von Musikfiles und anderen Dateien durch die Technik des peer-to-peer Datenaustausches. Auch wenn die Bourgeoisie den Begriff Klassenkampf zumeist entrüstet als „unwissenschaftlich“ zurückweist, konkret führt sie ihn ganz entschlossen. Gerade angesichts der sich rasch ausbreitenden Tauschbörsen, die eigentlich Geschenkbörsen heißen müßten, da im strikten Sinne ja nicht getauscht wird, ziehen die Charaktermasken des Kapitals alle Register. Von wilden Drohungen, moralischen Appellen, billigen Bluffs, Schmeicheleien, der Mitleidsmasche (die armen MusikerInnen), statuierten Exempel, der kaum verhüllten Bereitschaft selbst gesetzliche Grauzonen zu betreten bis hin zum Ruf nach totaler Überwachung und gezielt ausgestreuten Falschmeldungen reicht die Palette ihrer Reaktionen. Natürlich wäre Bedeutung, Reichweite und Perspektive dieser massenhaften Praxis eine eigene Debatte wert. Mir geht es jetzt einmal nur darum Phänomene des Klassenkampfes als solche zu benennen um endlich die völlig verengte, ja rudimentäre Auffassung der Klassenauseinandersetzung in Frage zu stellen. Auch bei diesem Thema habe ich einige klärende Bemerkungen vermisst.

Fetisch

Ich steige mit zwei Zitaten aus „Die Kritik der politischen Ökonomie“ ein: *„Die Warenwerte sind Ausdruck einer übermächtigen, von den Einzelnen nicht zu kontrollierenden Gesellschaftlichkeit. In einer warenproduzierenden Gesellschaft stehen die Menschen (und zwar alle!) tatsächlich unter der Kontrolle der Sachen, die entscheidenden Herrschaftsverhältnisse sind keine persönlichen, sondern ‚sachliche‘.“* (73) *„Dem Fetischismus der gesellschaftlichen Verhältnisse unterliegen alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft.“* (185) Diese Aussagen halte ich im buchstäblichen, ernst gemeintem Sinne für Halbwahrheiten, sie sind zur Hälfte wahr. Sie sind wahr, wenn wir auf der Ebene der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, also im Umkreis des ersten Abschnitts des „Kapitals“ verbleiben. Sie sind unwahr, wenn wir den Gesichtspunkt der Mehrwertproduktion einnehmen. Ich zitiere dazu eine Lieblingsstelle von mir aus den „Resultaten“: *„Insofern steht hier der Arbeiter von vornherein höher als der Kapitalist, als der letztere in jenem Entfremdungsprozess wurzelt und in ihm seine absolute Befriedigung findet, während der Arbeiter als sein Opfer von vornherein dagegen in einem rebellischen Verhältnis steht und ihn als Knechtungsprozess empfindet.“*[8] Anders gesagt: Auf der Ebene der Zirkulation ist das gesellschaftliche Verhältnis für beide Klassen formal gleich, auf der Ebene der Produktion real ungleich. Marx sagt in der oben zitierten Stelle ja nicht, das Proletariat sei frei vom Fetischismus, er sagt nur, dass das Proletariat, also wir[9], dagegen rebellieren, die Bourgeoisie hingegen nicht. Der Begriff der sachlichen Herrschaft besitzt bei Marx eine doppelte Bedeutung. Einerseits ist es richtig, dass wir alle unter der Herrschaft der Sachen stehen und von der Bewegung des Kapitals abhängig sind. Auf sehr abstrakter Ebene gilt dies für alle Mitglieder der kapitalistischen Gesellschaft. Andererseits hat der Ausdruck „sachliche Herrschaft“ den Sinn, dass die ehemals feudale, unmittelbar persönliche Herrschaftsausübung, durch eine Herrschaftsausübung mittels Sachen, sprich den angeeigneten Produktionsmitteln, ersetzt wurde. Das Wertverhältnis von c zu v, also konstantem zu variablem Kapital ist zugleich ein Herrschaftsverhältnis. Das konstante Kapital fungiert hier als sachliches Herrschaftsmittel (*„Kriegsmittel“* wider die ArbeiterInnenklasse). Diese beiden Bedeutungen sind wohl zu unterscheiden. Während Heinrich den ersten Aspekt immer wieder betont, erwähnt er den anderen kaum.

Indirekt leistet Heinrich dem Gerede vom Verblendungszusammenhang, hinter dessen düsterem Vorhang alle Klassengegensätze irrelevant werden, leider einen gewissen Vorschub. (In diesem Zusam-

menhang verweise ich nur auf meine Kritik an Postone, ich will die Argumente hier nicht wiederholen). Die diesbezügliche Kritik an gewissen Auffassungen vom „Standpunkt der Arbeiterklasse" und Ähnlichem teile ich durchaus; das ist eine Seite. Etwas anderes ist es aber den Unterschied zwischen der *„absoluten Befriedigung"* am Fetischismus und dem *„rebellischen Verhältnis"* ein wenig unter den Tisch fallen zu lassen, mithin die verschiedenen sozialen Existenzbedingungen von Bourgeoisie und Proletariat nicht mehr zu reformulieren.

MarxistInnen sollten sich darin einig sein, dass Marx sowohl für das Proletariat als auch die Bourgeoisie, auf höchster sozialphilosophischer Abstraktionsstufe klarerweise, ein unterschiedliches gesellschaftliches Sein, trotz gemeinsamer und übergreifender Momente, erkannt hat! Was würde der Autor einem fiktiven Leser seines Buches sagen, der folgendermaßen argumentiert: „Also wenn wir alle gleichermaßen im Fetischzusammenhang verstrickt sind, dann ist die Klassendifferenz im Grunde gar nicht so wichtig. Gut, ich friste mit einigen hundert Euro im Monat mein Leben, mein Boß kassiert das Vielfache, aber die Einkommensunterschiede machen keineswegs die Essenz der kapitalistischen Vergesellschaftung aus. Es geht also darum, Menschen zu finden, die durch ihre Erfahrung und Reflexion[10] den Kapitalismus abschaffen wollen. Durch meine Lebenslage ist es wohl kein Zufall, dass ich antikapitalistisch eingestellt bin. Aber im Grund geht's meinem Chef auch nicht so gut. Eigentlich kann es nur darum gehen, diese Verhältnisse zu durchschauen, um irgendwann aus dieser Erkenntnis heraus den Kapitalismus abschaffen zu können."

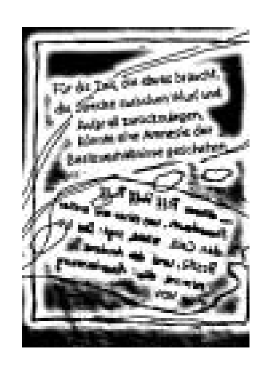
„... die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen."[11]

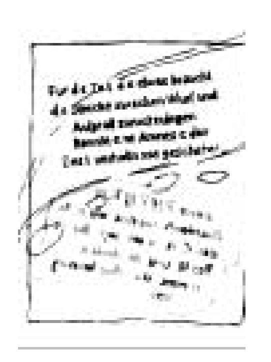
Marx verwendet ein ganz starkes, fast erschreckendes Bild für das Entstehen einer neuen Gesellschaft, er verwendet das Bild einer Geburt; die alte Gesellschaft muss sozusagen mit der neuen schwanger gehen[12]. Im letzten Abschnitt seines Buches spricht Michael Heinrich solche neuen Momente an. Als *„Voraussetzung"* für den Übergang zu einer nachkapitalistischen Gesellschaft, sei eine *„ungeheure Entwicklung der auf Wissenschaft und Technik gegründeten Produktivität sowie die dadurch notwendig gewordene umfassende Entwicklung der Fähigkeiten der Arbeiter und Arbeiterinnen"* (220) notwendig. Leider wird dieser Gedanke nicht ins Zentrum gerückt, sondern eher wie nebensächlich erwähnt. Wie bei so vielen Passagen sind es immer kleine Verschiebungen und bestimmte Akzentsetzungen, die für mich seinen Darstellungen jenen problematischen Drall geben, den ich hier an einigen Punkten darzustellen versuchte. Ich sage nicht, dass folgende Position so in Heinrichs Buch steht, aber sie könnte der Fluchtpunkt eines möglichen Missverständnisses sein: Die Abschaffung des Kapitalismus wäre nur als Resultat einer reinen Einsichtsakkumulation bei vielen Menschen denkbar, die sich, über ihre gemeinsamen Einsichten sich verständigend, zur Abschaffung des Kapitalismus und zur Schaffung neuer Verhältnisse entschließen. Ich setzte dagegen, eine sozialistische Gesellschaft ist nur möglich, wenn bereits im Kapitalismus ihre Keimformen entstehen, oder wie sich der junge Marx ausdrückte: *„Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen."*[13] Worin nun solche den Sozialismus antizipierende Verhältnisse sein können, wie konkret Entwicklungen einzuschätzen sind, darüber ist zu diskutieren. Aber eines dürfte die wechselvolle Geschichte der Revolten und Rebellionen gegen den Kapitalismus gelehrt haben: Eine rein politische, auf die Machteroberung konzentrierte Bewegung hat es niemals vermocht, nicht-kapitalistische, stabile Verhältnisse hervorzubringen. Und auch die bloße Einsicht in die Mechanismen der kapitalistischen Vergesellschaftung ist zu wenig. Kommunismus, so definierte Marx, sei die reale Bewegung, die den Sozialismus schafft. Ich kann mir einen solchen Prozess nur in der Sphäre der alltäglichen, realen Lebensverhältnisse vorstellen und so scheint er auch bei Marx gedacht zu sein.

Einen Fragenkomplex, der wiederum mit den angesprochenen Fragen zusammenhängt, habe ich ausgeklammert. Es ist der Themenkomplex Wissenschaft, Erkenntnis und Erfahrung. Es existiert zweifellos eine gewisse szientistische Tendenzen bei Marx, die Heinrich in ansatzweise aufnimmt und weiterführt. Aber diese Fragen möchte ich hier nicht einfach in zwei, drei Absätzen abhandeln.

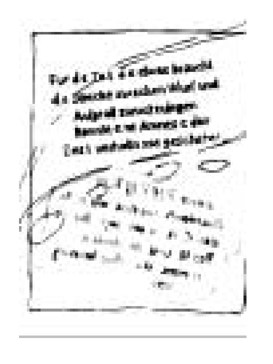
e-mail: karl.reitter@univie.ac.at











Anmerkungen:

* Michael Heinrich „Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung", Stuttgart 2004

1 „Die Unternehmensführung muss die Arbeiter einerseits aus der Produktion möglichst ausschließen, kann sie andererseits aber auch nicht aus der Produktion ausschließen. Der sich daraus ergebende Konflikt ist ein äußerer zwischen Entscheidungsträgern und Ausführenden, wird jedoch auch von jedem Ausführenden und Entscheidungsbefugten verinnerlicht. Wäre die Produktion statisch und die Technik versteinert, so könnte dieser Konflikt allmählich seine Konturen verlieren und verwischen. Die ökonomische Expansion und die ständigen technologischen Umwälzungen wecken ihn jedoch immer wieder aufs Neue." Cornelius Castoriadis, „Gesellschaft als imaginäre Institution", Frankfurt am Main 1984, Seite 136

2 Auch der darauf folgende Satz bleibt bei diesem Nebeneinander: „Wenn bei Marx von Klassen die Rede ist, dann bezieht er sich auf die Stellung innerhalb des gesellschaftliche Produktionsprozesses, in unserem Fall auf Eigentümer von Produktionsmittel bzw. auf Menschen, die von diesem Eigentum ausgeschlossen sind." (88)

3 Wie schon bei meiner Kritik an Postone möchte ich betonen, dass unmittelbare Herrschaftsverhältnisse, etwa patriarchale und rassistische Verhältnisse, keineswegs verschwinden, sondern im Grunde nur durch ein weiteres Herrschaftsverhältnis ergänzt werden.

4 Die von Heinrich zitierte Debatte um die Verelendungstheorie möchte ich hier ausklammern, letztlich ist sie nur ein Nebenschauplatz. Sicher gibt es eine Art absolutes Minimum des Lohnes, unter bestimmten konkreten Umständen ist das Kapital an Niedriglöhnen besonders interessiert, unter anderen wieder mehr an optimalem Arbeitstempo, intensivem Engagement, wobei es Lohnerhöhungen durchaus als Mittel einsetzt usw. Die These, die Lohnhöhe sei ausschließlich Resultat des Klassenkampfes, bleibt davon im Kern unberührt.

5 MEW 19; 360 (Hervorhebungen im Original)

6 Zwei Kapitel finden sich in „Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität" (Th. Atzert, J. Müller Hg.) Münster 2004. Ich verweise besonders auf: Antonio Negri: „Die Theorie des Lohnes und ihre Entwicklung" (Seiten 264 bis 290)

7 Negri würde wahrscheinlich dem Satz „In bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften fallen ökonomische Ausbeutung und politische Herrschaft auseinander" (198) keineswegs zustimmen. Für mich ist die Dichotomie von Politik und Ökonomie ein sehr komplexes Thema. Negri macht sich die Sache wohl zu einfach, aber bei Heinrich habe ich wiederum den Eindruck, dass diese Entgegensetzung zu wenig problematisiert wird.

8 Karl Marx, „Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses", Frankfurt am Main 1969, Seite 18; Ebenso: MEGA II/4.1 Seite 65

9 Wenn wir Klassen konsequent als kollektives, binäres und antagonistisches Verhältnis denken, können durchaus auch Universitätsangehörige zum Proletariat zählen, es sei denn, sie rücken durch Akkumulation in den von Bourdieu so trefflich beschriebenen „Kapitalsorten" in das andere Klassenlager über.

10 Jetzt zitiere ich aus einem Satz auf Seite 185: „Allerdings ist der Fetischismus auch kein völlig in sich geschlossener Verblendungszusammenhang. Er bildet vielmehr einen strukturierenden Hintergrund, der stets vorhanden ist, sich auf die Einzelnen aber unterschiedlich stark auswirkt und auf Grund von Erfahrungen und Reflexion auch durchbrochen werden kann."

11 MEW 1; 386 „Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen."

12 Vergl. MEW 23; 779

13 MEW 1; 386

Michael Heinrich
Welche Klassen und welche Kämpfe?

Eine Antwort auf Karl Reitters „Kapitalismus ohne Klassenkampf?“

Schreibt man eine Einführung in ein komplexes Werk, muss man notgedrungen Schwerpunkte setzen. Bei der Auswahl dieser Schwerpunkte und der Art und Weise ihrer Behandlung ist eine gewisse subjektive Färbung unvermeidlich. In meiner Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie drückt sich meine Sicht der Dinge z.B. darin aus, dass ich den Fetischismus (nicht nur der Ware) stark betone oder dass ich ein Kapitel über den Staat geschrieben habe, obwohl es im „Kapital“ kein solches Kapitel gibt. Andererseits habe ich Verschiedenes ausgelassen oder nur sehr kurz behandelt. Einige dieser Auslassungen fielen mir leicht. So ist z.B. der ca. 200 Seiten umfassende Grundrentenabschnitt im dritten Band des „Kapital“ voll mit Detailüberlegungen, die man in einer Einführung guten Gewissens aussparen kann, die Grundrente wird von mir daher nur ganz kurz gestreift. Bei anderen Punkten war die Entscheidung schwieriger: so habe ich den „Umschlag der Aneignungsgesetze“ nicht deshalb ausgespart, weil ich ihn für unwichtig halten würde, sondern weil dessen Darstellung den Rahmen einer Einführung sprengen würde, die wirklich Einführung bleiben will.

Karl Reitter kritisiert nun, dass in meiner Einführung der Klassenkampf zu kurz kommt. Das, was ich geschrieben habe, sei zwar nicht falsch, weil ich aber so wenig Gewicht auf Klassen und Klassenkampf gelegt hätte, würden die von mir dargestellten strukturellen Aspekte ein unangemessenes Übergewicht erhalten. Damit fehle nicht einfach nur irgendeiner von vielen Punkten, vielmehr vermittle meine Darstellung aufgrund dieser Auslassung ein teilweise schiefes Bild des Marxschen „Kapital“. Diese Kritik ist ernst zu nehmen und nicht ohne weiteres zurückzuweisen - allerdings auch nicht so ohne weiteres zu akzeptieren. Hinter dieser Kritik stehen nicht nur eine Reihe sachlicher Differenzen über die Rolle von Klassen und Klassenkämpfen, es überkreuzen sich vielmehr verschiedene Probleme, die ich im folgenden auseinander zu legen versuche.

Die Logik der Darstellung

Unabhängig von unterschiedlichen Einschätzungen gibt es zunächst ein spezifisches Problem der Darstellung. Das „Kapital“ ist nicht nur Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, Marx „entwickelt“ hier überhaupt erst die zur Analyse der kapitalistischen Produktionsweise notwendigen Kategorien. Ich will hier nicht wiederholen, was ich andernorts über den Charakter dieser Entwicklung als „dialektische Darstellung“ und als „Einheit von Darstellung und Kritik“ geschrieben habe. Für unsere Debatte reicht der Sachverhalt aus, dass Marx bei seiner Darstellung nicht sofort alle relevanten Kategorien zur Verfügung hat. Wenn er zum ersten Mal von Kapital spricht, wie im 4. Kapitel des ersten

Bandes, kann er nicht sofort mit allen Kategorien arbeiten, die für das empirisch existierende Kapital relevant sind (z.B. Profit, Profitrate, Zins etc.), sondern er muss diese Kategorien durch seine Darstellung überhaupt erst begründen. Daher ist im ersten Band zwar nach ca. 100 Textseiten bereits vom Kapital die Rede, aber erst ca. 1250 Seiten später (im dritten Band) vom Profit und auf den Zins muss man nochmals mehr als 300 Seiten warten. Andererseits müssen bestimmte Sachverhalte mehrfach dargestellt werden. So wird im ersten Band die Akkumulation als Moment des unmittelbaren Produktionsprozesses behandelt (also unter Abstraktion der vermittelnden Zirkulationsakte), im zweiten Band als Moment der Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtkapitals und im dritten Band geht es um die Unterschiede von „realer Akkumulation“ und der Akkumulation von Geldkapital. Die Struktur der Darstellung ist komplex, auch das, was im ersten Band steht, wird eigentlich erst nach der Lektüre des dritten Bandes vollständig klar.

Daher habe ich immer wieder betont, dass man unbedingt alle drei Bände des „Kapital“ zur Kenntnis nehmen müsse. Eine Einführung ins Marxsche „Kapital“, die nicht nur Ergebnisse benennen, sondern Begründungszusammenhänge verdeutlichen will, muss dem kategorialen Aufbau des „Kapital“ zumindest in groben Zügen folgen. Für eine Analyse bestimmter historischer Verhältnisse, die die Kategorien der Marxschen Ökonomiekritik bereits voraussetzt, würde dies anders aussehen. Für eine Einführung ist es jedenfalls nicht beliebig oder willkürlich änderbar, wo welches Thema behandelt wird.

Kapital beruht zwar auf einem Klassenverhältnis, doch kann bei der Behandlung der allgemeinen Formel des Kapitals G - W - G nicht bereits ein entfalteter Klassenbegriff mitgeliefert werden. Daher ist es auch kein Zufall, dass Marx erst am Ende des dritten Bandes einen Abschnitt zu den Klassen vorgesehen hatte. Vorher war zwar an verschiedenen Stellen von Klassen die Rede, aber nie in einem systematischen Sinn. Man findet nicht einmal auch nur den Ansatz einer Definition von Klasse. Der Marxsche Sprachgebrauch macht hier einen ziemlich lockeren Eindruck - ganz im Gegensatz zu manchen Definitionsorgien in den späteren marxistischen Debatten. Über die Klassen wird gerade so viel ausgesagt, wie auf der jeweiligen Stufe der Darstellung nötig ist.

Dieses methodische Konzept liegt auch meiner Einführung zugrunde: so geht es im ersten noch vorbereitenden (und vorgreifenden also nicht in die systematische Entwicklung der Kategorien eingeordneten) Kapitel ganz allgemein um den Unterschied von vorkapitalistischen und kapitalistischen Klassenverhältnissen, ein Unterschied, der eigentlich erst im Laufe der weiteren Darstellung begründet wird. Bei der Behandlung der allgemeinen Formel des Kapitals geht es dann um „doppelt freie“ Arbeiter und Arbeiterinnen als Voraussetzung kapitalistischer Produktion, was einen *strukturellen* Klassenbegriff voraussetzt, der an dieser Stelle auch, soweit wie dies möglich ist, eingeführt wird. Von Klassenkampf ist die Rede, wenn es kategorial erforderlich ist, wie etwa bei der Bestimmung des Werts der Arbeitskraft oder der Länge des Arbeitstages. Weitere Punkte wie die Reproduktion der Klassenverhältnisse oder die Bedeutung des Fetischismus für die Strukturierung der politischen Wahrnehmung der Klassen werden im Kapitel über den Staat angesprochen.

Wird nun kritisiert, dass die Klassenverhältnisse in meiner Darstellung zu kurz kommen, dass nicht deutlich wird, dass Kapital und Krise auf Klassenkampf beruht, dann wäre zu überlegen, wo die einzelnen von Reitter genannten Punkte (über die sachliche Richtigkeit seiner Einwände wird gleich noch zu reden sein) überhaupt dargestellt werden sollen, wenn sich die Darstellung nicht auf die bloße Behauptung beschränken soll, dass etwas so und so sei. Es wäre also wichtig, nicht nur festzustellen, dass etwas fehlt, sondern auch zu überlegen, an welcher Stelle der Darstellung es überhaupt möglich ist, das Fehlende in einem systematischen Sinn zu behandeln. Dieser auf die Logik der Darstellung zielende Aspekt wird von Reitter leider überhaupt nicht berücksichtigt. Die von ihm angeführten Punkte scheinen mir auf ganz unterschiedlichen Ebenen zu liegen, zum Teil auch jenseits einer Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise „in ihrem idealen Durchschnitt“, wie sie von Marx angestrebt wurde.

Struktureller und historischer Klassenbegriff

Zu Recht wendet sich Karl Reitter gegen einen verengten Klassenbegriff, der etwa Proletariat an historisch vorübergehende Merkmale knüpft und es mit schwitzenden Industriearbeitern identifiziert, die in einer Arbeitersiedlung wohnen. Allerdings scheint er mir das Kind mit dem Bade auszuschütten, wenn er gleich ganz von Merkmalen absehen und Klasse nur als „Verhältnis“ verstanden wissen will. Es stellt sich dann sofort die Frage, Verhältnis von was. Dass das Proletariat nur im Verhältnis zur Bourgeoisie existiert, hilft uns da nicht viel weiter, wenn wir nicht zumindest einen Vorbegriff von Proletariat und Bourgeoisie haben, der letztlich an bestimmten Merkmalen hängt. Dass auch Reitter nicht um solche Merkmale herumkommt, zeigt sich in seiner Aufzählung, dass auch „Arbeitslose,

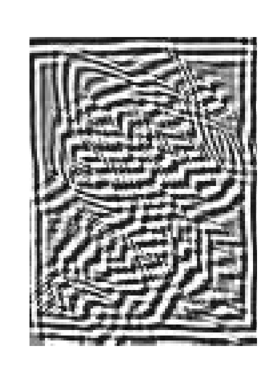
MigrantInnen, StudentInnen (in ihrer Mehrzahl), sogenannte Hausfrauen, PensionistInnen (in der Mehrzahl)“ zum Proletariat gehören. Wie wird denn bei StudentInnen und PensionistInnen entschieden, ob sie zu dem Teil gehören, der dem Proletariat angehört und was ist mit den Hausfrauen in den Haushalten von Kapitalisten?

Wenn wir über Klassen reden, sind zwei verschiedene Klassenbegriffe zu unterscheiden, ein struktureller und ein historischer (angedeutet wird diese Unterscheidung in meiner Einführung auf S.88f). Der *strukturelle* Klassenbegriff bestimmt Klassen aufgrund ihrer Stellung im „Gesamtprozess des Kapitals“, d.h. auf der im dritten Band erreichten Ebene der Darstellung. Der lediglich auf den Produktionsprozess bezogene Klassenbegriff, den Marx im ersten Band benutzt, wenn er die Besitzer der Produktionsmittel denen gegenüberstellt, die zum Verkauf der Ware Arbeitskraft gezwungen sind, ist ein noch vorläufiger struktureller Klassenbegriff, der allerdings in vielen marxistischen Diskussionen dominierte. Erst auf der Ebene des Gesamtprozesses wird aber klar, dass einerseits nicht das Eigentum an Kapital die zentrale Bestimmung des „Kapitalisten“ ist (womit sich dann auch die in Kapitalkursen häufig gestellte Frage beantwortet, ob denn Manager, die formal „Lohn“ erhalten, zum Proletariat gehören) und andererseits eine Person nicht schon deshalb außerhalb des Proletariats steht, weil sie den formalen Status eines Selbständigen hat (wie etwa bei den vielen in Deutschland aus der Arbeitslosigkeit herausgegründeten und von der rot-grünen Regierung als große Innovation gepriesenen „Ich-AGs“). Bei vielen der kleinen oder Scheinselbständigen findet die kapitalistische Ausbeutung lediglich unter noch etwas schlechteren Umständen statt, da bestimmte soziale Sicherungen entfallen, die bei einem regulären Lohnarbeitsverhältnis (noch) üblich sind.

Dass die strukturelle Bestimmung der Klassen vollständig erst auf der Ebene des dritten Bandes zu diskutieren ist, scheint mir auch der Grund dafür zu sein, dass Marx seinen geplanten Abschnitt über die Klassen an das Ende dieses Bandes stellen wollte. Vor dieser Darstellung hat er nur einen rudimentären strukturellen Klassenbegriff zur Verfügung, um Produktionsmittelbesitzer und Arbeitskraftverkäufer gegenüber zu stellen. Dass diese beiden Klassen dann nicht einfach nebeneinander stehen, sondern eine in ständigem Fluss befindliche Beziehung aufweisen, eine Beziehung, die durch Herrschaft und Widerstand gekennzeichnet ist, deren organisatorische und technische Grundlage beständig umgewälzt wird, die im historischen Verlauf bestimmte und beständig umkämpfte Institutionen sozialer und politischer Regulation hervorbringt etc. - dies ist alles richtig, aber erst als Ergebnis der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise festzuhalten und nicht bereits dann, wenn in Zusammenhang mit der Erklärung, wie Verwertung trotz Äquivalententausch überhaupt möglich ist, zum ersten Mal von Klassen die Rede ist.

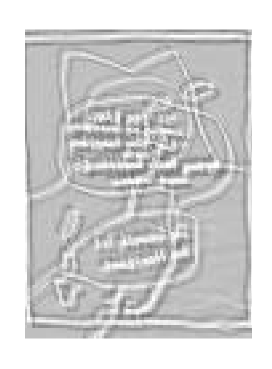
Vom strukturellen Klassenbegriff ist ein *historischer* Klassenbegriff zu unterscheiden: soziale Gruppen, die sich selbst als eine „Klasse“ (ob sie nun dieses Wort benutzen oder nicht) verstehen, die anderen Klassen gegenübersteht. In marxistischen Debatten wurde dieser Unterschied in Anlehnung an eine Formulierung aus dem „Elend der Philosophie“ (vgl. MEW 4: 180f) häufig als „Klasse an sich“ und „Klasse für sich“ bezeichnet. Unterstellt wurde dabei, dass es sich jedes Mal umfangsmäßig im wesentlichen um dieselbe Klasse handle, einmal ohne und einmal mit Bewusstsein und dass der Prozess von der Klasse an sich zur Klasse für sich im Grunde vorgezeichnet sei. Die historische Erfahrung hat allerdings gezeigt, dass dem keineswegs so ist. So war das Proletariat als Klasse im historischen Sinn stets erheblich kleiner denn als eine Klasse im strukturellen Sinn. Und dass sich aus der strukturell bestimmten Klasse eine historische Klasse entwickelt, ist alles andere als sicher: es kann passieren oder auch nicht.

Einerseits korrelieren die strukturell bestimmten Klassenlagen nach wie vor in einem statistischen Sinn sehr stark mit den Lebenslagen: im Durchschnitt unterscheiden sich „Bourgeoisie“ und „Proletariat“ in Einkommen, Bildungstand etc. bis hin zur Lebenserwartung erheblich. Andererseits gibt es innerhalb des strukturell bestimmten Proletariats aber nochmals erhebliche Unterschiede in Einkommen, Bildung, Konsumverhalten etc., von asymmetrischen Geschlechterverhältnissen und eth-











nisch konstruierten Spaltungslinien gar nicht zu sprechen. Alles das steht der Herausbildung einer historischen Klasse entgegen.

Allerdings können in zugespitzten gesellschaftlichen Konflikten oder in Krisenperioden auch wieder Gemeinsamkeiten hervortreten. Mit den gerade in Deutschland durchgesetzten „Arbeitsmarktreformen" wird dem gesamten strukturell bestimmten Proletariat mitgeteilt, dass es bei Arbeitslosigkeit (und die kann die große Mehrheit für sich selbst inzwischen nicht mehr ausschließen) nach einem Jahr Arbeitslosengeld, das noch ans vorherige Einkommen gebunden ist, den Absturz in die für alle gleich geringe Sozialhilfe gibt. Insofern kann sich auch ein Bewusstsein gleicher Betroffenheit herausbilden, insbesondere wenn gleichzeitig horrende Managergehälter wahrgenommen werden und selbst steigende Unternehmensgewinne (wie jüngst bei DaimlerChrysler) die Belegschaften nicht davor schützen, zu Lohnverzicht bzw. unbezahlter Mehrarbeit gezwungen zu werden. Was aus einer solchen Gemeinsamkeit folgt, ist aber wieder offen.

Auf der Darstellungsebene des Marxschen „Kapital" kann die Unterscheidung von struktureller und historischer Klasse benannt werden; die Untersuchung der Gestalten, welche die historische Klasse annimmt, ist aber selbst eine historische. Festzuhalten ist allerdings, dass die Existenz von Klassenbewusstsein nicht automatisch etwas Emanzipatorisches an sich hat: ein klassenbewusstes Proletariat muss nicht revolutionär sein. Es ist in den meisten Fällen eher reformistisch eingebunden und setzt auf den Staat als neutralen Wahrer des Gemeinwohls, der einen „gerechten" Ausgleich zwischen den Klassen bewerkstelligen soll (dass die trinitarische Formel solche Vorstellungen nahe legt, habe ich in Kapitel 11.2 meiner Einführung kurz angedeutet).

Die beiden Fehlschlüsse von der strukturellen Klassenlage des Proletariats auf ein über kurz oder lang zwangsläufig entstehendes Klassenbewusstsein und vom Klassenbewusstsein auf den mehr oder weniger revolutionären Charakter der Klasse haben eine große Anzahl marxistischer Klassenanalysen motiviert, die auf der Suche nach dem „revolutionären Subjekt" waren. Dieser politische Hintergrund erklärt den häufig verbissen geführten Streit darum, wer zum Proletariat und wer lediglich zum Kleinbürgertum zu zählen sei und wer innerhalb des Proletariats zu den produktiven (d.h. mehrwertschaffenden) ArbeiterInnen gehöre, denn die sollten am revolutionärsten sein. Auch für Karl Reitter scheinen solche Schlüsse von einer allgemeinen Klassenlage auf ein tatsächliches oder potentielles Bewusstsein eine Rolle zu spielen, wenn er es etwa als Leistung des von ihm favorisierten Klassenbegriffs ansieht, dass eine große Anzahl ganz verschiedener Gruppen zum Proletariat gehören (weil dem Kapital gegenüberstehend) und keine Rede mehr davon sein könne, dass etwa bei den Sozialforen vor allem Angehörige des Kleinbürgertums beteiligt wären.

Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass sich Bewusstsein und erst recht politisches Engagement nicht als mehr oder weniger direkte Übersetzung einer allgemeinen Klassenlage herstellen. Bewusstsein entsteht vielmehr aus der bewussten Verarbeitung der eigenen Lebenslage. D.h. es spielt einerseits die eigene Lebenslage (in einem umfassenden Sinn und nicht bloß als eine abstrakte Klassenposition) eine wichtige Rolle und die weist nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch Unterschiede zu anderen Gruppen der eigenen Klasse auf, sie kann statt von Klassenkonflikten auch von ganz anderen Konfliktlinien geprägt sein, die deswegen noch lange nicht zu „Nebenwidersprüchen" werden, andererseits sind die Weisen der Verarbeitung aufgrund unterschiedlicher begrifflicher Mittel und Vorstellungswelten, unterschiedlicher Traditionen und eigener sozialer Erfahrungen individuell höchst unterschiedlich. Für das daraus resultierende Bewusstsein ist die Zuordnung der Person zum Proletariat oder zum Kleinbürgertum jedenfalls nicht besonders aussagekräftig.

Klassenkampf, Wert der Arbeitskraft und Krise

Bei Marx verhält es sich mit der Behandlung des Klassenkampfes im „Kapital" ganz ähnlich wie mit der Behandlung der Klassen: von Klassenkampf ist im „Kapital" so viel die Rede wie auf den einzelnen Stufen der Darstellung möglich und nötig ist: bei der Bestimmung des Werts der Ware Arbeitskraft (bei Marx indirekt, ohne den Begriff zu erwähnen), beim Kampf um die Länge des Arbeitstages etc. In meiner Einführung habe ich mich bemüht, dem einigermaßen zu folgen.

Reitters Verständnis von Klassenkampf scheint mir gegenüber dem Marxschen mehrfach auf eine problematische Weise ausgedehnt zu sein: zum einen macht er in der Tradition des italienischen Operaismus den Klassenkampf für nahezu alles in der kapitalistischen Gesellschaft verantwortlich. In einer solchen Sichtweise besteht die Gefahr, dass sowohl strukturelle Faktoren als auch vom Klassenkampf unterschiedene oder quer zu ihm liegende Konfliktverhältnisse unterbelichtet werden. Auf zwei problematische Thesen, die Bestimmung des Werts der Arbeitskraft durch den Klassenkampf und das Verhältnis von Krise und Klassenkampf, will ich kurz eingehen.

Marx stellt heraus, dass der Wert der Arbeitskraft durch deren Reproduktionskosten bestimmt sei. Dies macht insofern Sinn, da diese Reproduktion nicht nur für den Arbeiter, sondern für das Kapital eine Überlebensnotwendigkeit ist: ohne Klasse, die ausgebeutet werden kann, kann auch das Kapital nicht existieren. Auch ohne Klassenkampf muss das Kapital dieses für die Reproduktion notwendige Minimum gewährleisten, eventuell auch aufgrund staatlichen Zwangs, wobei der Staat dann das langfristige Interesse des Gesamtkapitals gegen das kurzfristige Interesse der Einzelkapitale durchsetzt. Für einen entwickelten Kapitalismus ist daher auch der Sozialstaat in gewissem Umfang funktional, denn die Sicherung der Ware Arbeitskraft über Zeiten der Arbeitslosigkeit oder der Krankheit hinweg ist auch für das Kapital nötig, um diese Arbeitskraft später wieder ausbeuten zu können. Daher ist auch die Geschichte der Entwicklung des Sozialstaats mehr als nur eine Geschichte von Klassenkämpfen. Sie ist natürlich auch eine Geschichte von Klassenkämpfen, denn es ist immer umstritten, zu welchen Bedingungen diese Sicherung der Arbeitskraft geschieht.

Der „historisch-moralische" Faktor, von dem Marx bei der Bestimmung des Werts der Arbeitskraft spricht, das, was als „normale" Reproduktion gilt, ist nicht nur vom Klassenkampf bestimmt, sondern auch von der Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums, den Möglichkeiten der Akkumulation und nicht zuletzt auch von den Verwertungsstrategien wichtiger Einzelkapitale, für welche die für Reproduktion der Arbeitskraft benötigten Mittel (sei es auf individueller oder auf kollektiver Ebene, wie z.B. im Gesundheitssystem) eine wichtige Anlagesphäre darstellen. Die vorherrschende Familienstruktur, Groß- oder Kleinfamilie, ob normalerweise ein oder zwei Personen pro Haushalt ihre Arbeitskraft verkaufen etc., beeinflusst den Wert der Ware Arbeitskraft ebenfalls. Dass es nicht allein der Klassenkampf ist, der das Reproduktionsniveau bestimmt, scheint mir auch durch die tatsächlichen historischen Entwicklungen gut bestätigt zu sein: während es z.B. in den 70er Jahren in Italien eine ziemlich kämpferische Arbeiterklasse gab, war dies in Westdeutschland von einigen wenigen Ausnahmen nicht der Fall. Trotzdem fiel das Reproduktionsniveau in Deutschland gegenüber Italien keineswegs ab.

Problematisch ist auch die von Reitter akzeptierte operaistische These vom Klassenkampf als Ursache der Krise: zwar könnten Krisen ab und zu auch von den „roten Zahlen" in den Bilanzen stammen, im wesentlichen sei es aber der Klassenkampf, welcher das Kapital in die Krise treibe. Dass Klassenkämpfe Krisen verschärfen oder auch auslösen können, ist unbestritten. Im Grunde ist dies sogar die Paradethese der neoklassischen Ökonomen. Wenn diese Ökonomen regelmäßig zu starke Gewerkschaften, zu umfangreiche Schutzrechte der Beschäftigten, zu wenig (nach unten) flexible Löhne etc. als Krisenursachen herausstellen, dann machen sie im Grunde den Klassenkampf oder dessen Resultate für die Krise verantwortlich. Die Pointe der Marxschen Krisentheorie besteht aber gerade darin aufzuzeigen, dass es auch vom Klassenkampf unabhängige Gründe der Krise gibt, dass es also auch Krisen gibt, selbst wenn der Klassenkampf weitgehend still gestellt wäre.

Die Bemerkungen zur Maschinerie als Kriegsmittel der Kapitalisten, die Karl Reitter als Beleg für die Klassenkampftheorie der Krise zitiert, sind bei Marx gerade nicht im Rahmen einer Krisentheorie gefallen. Sie dienen bei seiner Behandlung der Maschinerie als Methode der Produktion des relativen Mehrwerts vielmehr als Hinweis darauf, dass in bestimmten historischen Phasen der Einsatz von Maschinerie auch noch in einem anderen Kontext erfolgen kann als demjenigen, den Marx systematisch betrachtet. Von dem, was Marx im Rahmen seiner krisentheoretischen Überlegungen sowohl im 3. Band des „Kapital" als auch in den „Theorien über den Mehrwert" zu zeigen versuchte, dass dem Kapital eine Tendenz zur Krise inne wohnt, ganz unabhängig vom Stand und Verlauf der Klassenkämpfe, wollen jedoch weder Operaisten noch neoklassische Ökonomen etwas wissen. Tatsächlich zeigt aber sowohl die Weltwirtschaftskrise von 1974/75 wie auch die weltweite Rezession, die nach dem Crash der Aktienbörsen im Jahre 2000 begann, dass die Art und Weise wie die einzelnen Länder davon erfasst wurden, nicht viel mit dem jeweiligen Stand der Klassenkämpfe zu tun hatte.

Auf der kategorialen Ebene, auf der das Marxsche „Kapital" argumentiert, haben Klassenkämpfe jedenfalls nicht diese alles begründende Bedeutung, die ihnen Reitter zuspricht. Damit soll nun aber nicht umgekehrt die Bedeutung von Klassenkämpfen völlig negiert werden. Nur: welche Bedeutung ihnen im Einzelfall tatsächlich für die Bestimmung des Werts der Ware Arbeitskraft oder des Verlaufs von Krisen zukommt, ist eine in der jeweiligen historische Situation immer wieder neue und daher auch neu zu analysierende. Dasselbe gilt auch für den von Reitter benutzten Begriff einer „gesellschaftlichen" Krise, der über die ökonomische hinausgeht und für die er die Bewegung von 1968 als Beispiel anführt. Dass sich grundlegende gesellschaftliche Umbrüche, die Delegitimierung zentraler politischer Institutionen etc. nicht einfach auf ökonomische Krisen zurückführen lassen, will ich überhaupt nicht bestreiten. Die Frage ist nur,

lässt sich über derartige Umbrüche etwas bei der Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise „in ihrem idealen Durchschnitt“ aussagen? Reitter mahnt an, um solche gesellschaftlichen Krisen zu verstehen, müsse man das Kapitalverhältnis breiter fassen, als ich dies nahe lege. Nur: wie soll diese breitere Fassung aussehen? Geht es nicht eher um die konkrete kapitalistische Gesellschaftsformation, mit einem bestimmten politischen System, bestimmten Strukturen der Öffentlichkeit, kulturellen Traditionen, ethnischen Spaltungslinien, asymmetrischen Geschlechterverhältnissen etc., das man in den Blick nehmen muss? Es ginge dann nicht um eine breitere Fassung des Kapitalverhältnisses, sondern darum, dass die kategoriale Darstellung an ihre Grenze stößt und in eine historische Untersuchung übergehen muss. Diese Differenz zwischen kategorialer Darstellung und historischer Untersuchung, die die zuvor entwickelten Kategorien zwar benutzt, aber nicht auf deren „Anwendung“ reduzierbar ist, scheint mir Reitter zumindest der Tendenz nach aufzulösen.

Problematisch scheint mir auch die inhaltliche Ausdehnung des Begriffs Klassenkampf zu sein, die Reitter vornimmt. Zwar wendet er sich zu recht (ähnlich wie beim Klassenbegriff) gegen die Identifizierung von Klassenkampf mit bestimmten historischen Formen, doch die Beispiele, die er dann für aktuelle Formen des Klassenkampfes gibt, die Ströme der Migration oder die Unterminierung der bürgerlichen Eigentumsverhältnisses durch das massenhafte Kopieren von Musikfiles im Internet, sind nicht unproblematisch. Bei Reitters Begriff von Klassenkampf ist mir jedenfalls nicht klar, was die Grenze dieses Begriffs ausmacht. Anders gefragt: was ist eigentlich kein Klassenkampf? Umfasst Klassenkampf aber alle Arten von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, dann sagt der Begriff auch nichts mehr aus.

Eine ähnliche Gefahr scheint mir auch bei Reitters allumfassenden Begriff vom Proletariat zu bestehen. So schreibt er im Abschnitt „Krisenbegriffe“, das „Kapital steht vor einem an sich unlösbaren Problem, es muss das Unbeherrschbare beherrschen, aber es darf es zugleich nicht zu Tode beherrschen“ und fährt dann fort: „Dieses Beherrschbare/Unbeherrschbare, ist dem Kapital nicht fremd, es ist das v, das variable Kapital, das Proletariat, also wir sind es.“ Das Proletariat soll mit dem „variablen Kapital“ identisch sein - strenggenommen ist diese Aussage unsinnig, gemeint sind offensichtlich die mittels des variablen Kapitals gekauften Arbeitskräfte, was aber ist mit denen, die nicht gekauft werden - und dann soll es auch noch mit einem ominösen, nicht weiter bestimmten „wir“ identisch sein? Was sagt der Begriff Proletariat hier eigentlich noch aus? Das „wir“, das hier und auch noch an einigen anderen Stellen von Reitter gebraucht wird, ist wohl eher Ausdruck eines Wunsches als Resultat einer Analyse.

Zieht man von der zitierten Stelle das Pathos ab, dann ist nichts weiter als der einfache Sachverhalt angesprochen, der für jede auf Klassenherrschaft beruhenden Gesellschaft zutrifft, dass die „herrschende“ Klasse die subalterne Klasse beherrschen muss und da diese sich eventuell gegen die Last dieser Herrschaft zur Wehr setzt, es für die herrschende Klasse nicht immer einfach ist, die Herrschaft auszuüben. „Unlösbar“ ist dieses Problem keineswegs. Wie die Geschichte sowohl des Kapitalismus als auch vorkapitalistischer Gesellschaften zeigt, gelingt die Beherrschung dieses angeblich „Unbeherrschbaren“ in den allermeisten Fällen ziemlich gut. Was aber für eine Untersuchung der kapitalistischen Produktionsweise nötig ist, ist nicht der Verweis darauf, dass es sich hier um Klassenherrschaft handelt - das ist unbestritten, sondern die Untersuchung der Spezifik der Formen dieser Klassenherrschaft, und hier sehe ich, was gleich deutlich werden wird, das zentrale Problem bei Reitter.

Klassen und Fetischismus

Reitter betont im Abschnitt zum Klassenbegriff, dass „Kapitalanalyse substantiell Klassenanalyse“ sei. Wie dies genau gemeint ist, erklärt er leider nicht. Tatsächlich findet sich im „Kapital“, wie oben schon angesprochen, eher wenig zu Klassen und Klassenkampf und nirgendwo eine systematische Darstellung. Ganz anders sieht es im „Kommunistischen Manifest“ aus: dort wird nicht nur der Kapitalismus, sondern die ganze Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen aufgefasst. Die Analyse einer bestimmten Gesellschaftsform besteht in dieser Perspektive darin, die beiden entscheidenden, sich antagonistisch gegenüberstehenden Klassen zu identifizieren und ihren Klassenkampf zu verfolgen. Analyse des Kapitalismus be-







deutet dann den Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie zu untersuchen.

Was Marx im „Manifest“ über das Kapital selbst zu sagen hat, ist eher dürftig und geht vom kategorialen Gehalt her kaum über die ökonomische Theorie Ricardos hinaus, auf die er sich auch kurz vorher, im „Elend der Philosophie“, in seiner Polemik gegen Proudhon ganz explizit gestützt hatte. Kritik übt Marx lediglich an den Folgerungen der ökonomischen Theorie, aber noch lange nicht an den ökonomischen Kategorien selbst. Eine solche Kritik findet sich erst in den ab 1857 entstandenen Schriften. Was dies für den Klassenbegriff bedeutet, wird bereits ganz allgemein in der Einleitung von 1857 angesprochen. Klasse wird dort unter die nur scheinbar einfachen Begriffe eingereiht, mit denen die Darstellung keineswegs beginnen könne. Zuerst seien vielmehr die „abstrakten“ Kategorien zu entwickeln, von ihnen aus sei der „Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten“ zu bewerkstelligen, an deren Ende erst eine Kategorie wie Klasse stehe. Wie dieser „Aufstieg“ aussehen soll, darum dreht sich in den folgenden Jahren ein Gutteil der Marxschen Überlegungen.

Kritik der politischen Ökonomie, wie sie Marx ab 1857 versteht, ist jedenfalls nicht „substantiell Klassenanalyse“, es ist vielmehr Analyse der ökonomischen Formbestimmungen, unter denen die Menschen handeln, die also auch den Aktionen der Klassen zugrunde liegen. Die ökonomischen Formbestimmungen definieren eine bestimmte Handlungslogik, der die Einzelnen folgen müssen, sofern sie nicht ökonomisch untergehen wollen. Diese Handlungslogik zwingt sich den Einzelnen durch die Konkurrenz auf, zugleich erscheinen in der Konkurrenz die gesellschaftlichen Beziehungen, die den ökonomischen Formbestimmungen zugrunde liegen, nicht als gesellschaftliche Beziehungen, sondern als dingliche Eigenschaften, die bürgerlichen Verhältnisse sind „fetischisiert“, die Menschen, auch wenn sie der „herrschenden Klasse“ angehören, stehen unter der „Herrschaft der Sachen“.

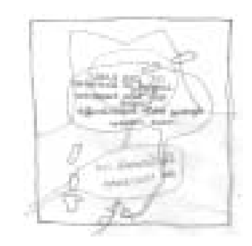
Diese Herrschaft der Sachen wird durch die Praxis der Menschen erst ermöglicht, die Herrschaft des Werts kann nur existieren, weil sich die Menschen zu ihren Arbeitsprodukten als Waren verhalten. Insofern hat Karl Reitter recht, wenn er den Doppelcharakter der kapitalistischen Ökonomie betont, Verhältnis von Dingen und Verhältnis von Menschen zu sein. Allerdings scheint er Kritik der politischen Ökonomie dann darauf zu reduzieren, das soziale Verhältnis gegen den dinglichen Charakter der Beziehung auszuspielen, also gegen die „Autonomie des Kapitals“ darauf zu pochen, dass Kapital doch ein Klassenverhältnis sei. Dass hinter dem scheinbaren Ding ein soziales Verhältnis steckt und dass dieses soziale Verhältnis immer auch Kampf bedeutet, ist richtig - nur ist damit noch nicht viel gewonnen. Was Marx der klassischen politischen Ökonomie vorwarf, dass sie zwar der Arbeit als Inhalt des Werts auf die Spur gekommen sei, dass sie aber niemals auch nur die Frage gestellt habe, warum dieser Inhalt jene Form annimmt (MEW 23, S.94f), darum geht es auch hier. Dass, wie der Operaismus betont, Kapital ein Klassenverhältnis ist, das Klassenkampf einschließt, wusste Marx auch schon lange bevor er das „Kapital“ geschrieben hatte und die „ricardianischen Sozialisten“ wussten dies auch schon lange vor Marx. Auch der Punkt, den mir Reitter entgegenhält, wenn ich betone, dass Herrschende und Beherrschte dem Fetischismus unterliegen, dass nämlich „Marx sowohl für das Proletariat als auch die Bourgeoisie ... ein unterschiedliches gesellschaftliches Sein erkannt hat“, ist nicht gerade eine umwerfende Erkenntnis: viele Menschen dürften sie auch schon gehabt haben, ohne sich jemals mit der Marxschen Ökonomiekritik beschäftigt zu haben.

Was Marx im „Kapital“ Neues an Analyse liefert, ist gerade das, was über solche Feststellungen hinausgeht. Etwas polemisch formuliert: das Marxsche „Kapital“ in operaistischer Weise als „substantiell Klassenanalyse“ aufzufassen, läuft im Grunde darauf hinaus, das „Kapital“ auf den begrifflichen Stand des „Kommunistischen Manifests“ zurückzudrehen.

Spezifisch für den Kapitalismus ist weder Ausbeutung noch Klassenherrschaft (darauf verweise ich bereits im ersten Kapitel meiner Einführung). Was die kapitalistische Form von Klassenherrschaft von allen anderen unterscheidet, sind sachliche Herrschaft und Fetischismus. Diese Spezifik wird gerade verfehlt, wenn Reitter betont, dass es persönliche, unmittelbare Herrschaftsverhältnisse auch noch im Kapitalismus gäbe, und sie „im Grunde nur durch ein weiteres Herrschaftsverhältnis ergänzt werden“ (Fußnote 3). Die sachli-







che Herrschaft ist aber gerade nicht „Ergänzung“ persönlicher Herrschaftsverhältnisse, es ist die für die kapitalistischen Verhältnisse spezifische, strukturierende Form von Herrschaft. Die den Kapitalismus charakterisierende Klassenherrschaft beruht gerade nicht mehr auf dem persönlichen Zwang, sondern auf dem sachlichen Zwang.

Wenn Reitter schließlich (in Anlehnung an eine Marxsche Bemerkung in den „Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozesses“) hervorhebt, dass sich die Bourgeoisie unter kapitalistischen Bedingungen ganz wohl fühlt, die Arbeiter zu diesen Bedingungen aber in einem „rebellischen Verhältnis“ stünden, so ist das zwar richtig, nur ist dieses „rebellische Verhältnis“ in den meisten Fällen eines, das gerade durch diese sachliche Herschaft und den Fetischismus geprägt ist. Wenn z.B. ein „gerechter Lohn“ gefordert wird, dann geht es nicht einfach nur um bessere Bedingungen unter der Herrschaft des Kapitals. Dieser Kampf folgt dann auch noch den vom Lohn als einer irrationellen Form (Lohn als Bezahlung des Werts der Arbeit) hervorgebrachten Bewusstseinformen. D.h. auch noch die vorherrschenden Formen des Klassenkampfes, der zunächst Kampf für die Lebensbedingungen der Klasse innerhalb kapitalistischer Verhältnisse ist, unterliegt der vom Fetischismus geprägten alltäglichen Wahrnehmung. Diese Prägung bedeutet nun gerade nicht, dass es sich beim Fetischismus um einen undurchdringlichen Verblendungszusammenhang handeln würde oder dass jeder Einzelne nur eine Marionette des Kapitals wäre. Nur kann die Existenz einer solchen Prägung auch nicht einfach mit dem Verweis auf unterschiedliche Klassenlagen bagatellisiert werden; die Klassenlage allein garantiert noch überhaupt nichts.

Klassenkämpfe, die zunächst innerhalb kapitalistischer Verhältnisse geführt werden, können in gesellschaftlichen Krisensituationen (d.h. nicht allein ökonomischen Krisen, sondern den umfassenderen Krisen des gesellschaftlichen Systems, von denen weiter oben die Rede war) durchaus in Kämpfe gegen den Kapitalismus umschlagen. Weder ist die Existenz des Fetischismus ein Argument gegen eine solche Möglichkeit, noch stellt die Klassenlage der Kämpfenden einen solchen Umschlag sicher.

Ob ein solcher Umschlag stattfindet oder nicht, wird von der Gesamtheit der konkreten gesellschaftlichen Bedingungen und Auseinandersetzungen in der jeweiligen Situation abhängen, die, daran sei nochmals erinnert, mehr als nur Klassenverhältnisse und Klassenkämpfe umfasst.

e-mail: m.heinrich@prokla.de
Webseite: www.oekonomiekritik.de



Slave Cubela
Warum Amerika es besser hat

Die aktuelle Debatte der nordamerikanischen Linken über Konjunktur, Krise und politische Strategie

Kommt er oder kommt er nicht? Obgleich hier zu Lande immer mehr öffentliche und private Debatten gegenwärtig ex- oder implizit um diese eine Frage kreisen, scheint es, als ob der diskursive Aufwand in keinem Verhältnis zum Ertrag stünde. Gerät doch der wirtschaftliche Aufschwung, der Gegenstand dieser Frage ist, immer mehr zu einem Phantom, das PolitikerInnen, WissenschaftlerInnen, UnternehmerInnen, GewerkschafterInnen und ArbeiterInnen im gleichen Maße beschäftigt wie ratlos erscheinen lässt. So kommt es dann zwar zur Produktion von sogenannten „Sozialreformen“, Steuermodellen, Zukunftsgerechtigkeiten oder präsidialen Sonntagsreden, allein ein einfacher analytischer Aspekt wird doch gerne übersehen, nämlich die besondere Bedeutung, die die USA nicht nur für den Irak, sondern auch für die soziale Entwicklung hierzulande haben; denn: Gelingt es der US-Ökonomie wieder einen stetigen und kräftigen Wachstumskurs einzuschlagen so wird die westliche Welt insgesamt zumindest eine kurze Zeit der sozialen Erholung haben. Sollte jedoch die US-Ökonomie alsbald wieder ins Stottern oder gar in eine ernsthafte Rezession geraten, so sind nicht nur die globalen sozialen Folgen noch gar nicht absehbar (aber ganz gewiss nicht rosig), zudem wären die USA als soziales Reform-Vorbild, als das sie in großen Teilen der deutschsprachigen Öffentlichkeit figurieren, womöglich endgültig gescheitert.

Es trifft sich nun, dass innerhalb der nordamerikanischen Linken seit geraumer Zeit eine sehr lebhafte Debatte über die nähere Vergangenheit und Zukunft der US-Ökonomie tobt, die trotz der besonderen Relevanz der US-Ökonomie auch in hiesigen kritischen Kreisen leider viel zu wenig wahrgenommen wird. Warum auch, so scheinen sich große Teile der deutschen Linken zu denken, verlangt diese Zeit nicht dem neoliberalen Diskurs die anhaltende Möglichkeit gerechter staatlicher Umverteilung entgegenzusetzen? Wäre es nicht schon viel, wenn endlich jener Primat der Politik wiederkehren würde, der uns den „behaglichen“ Sozialstaat bescherte und der eine Dominanz der Finanzmärkte erst gar nicht aufkommen ließ? Aber: Vielleicht könnte ein Blick über den Atlantik auch diese Ignoranz der deutschen Linken lösen helfen. Das heißt, wenn im Folgenden ein kleiner Einblick in diese Debatte der nordamerikanischen Linken gegeben werden soll, so geschieht dies nicht nur um die ökonomische Situation in den USA grob einschätzen zu können, es soll zum zweiten daran erinnert werden, dass nicht nur eine andere Welt, sondern auch eine andere Linke jenseits etatistischer

Sozialstaats- oder Gerechtigkeitsfixierungen möglich ist.

Blick zurück im Zorn oder wider die Traumbilder einer New Economy

Eine gute erste Annäherung sowohl hinsichtlich der jüngsten Entwicklung der US-Wirtschaft als auch an die diesbezüglich laufende Debatte bietet das erst kürzlich erschienene Buch von Doug Henwood: *„After the New Economy" (New Press, New York/London 2003)*. Henwood erfreut als Herausgeber des *„Left Business Observers" (www.leftbusiness-observer.com)* seine Leser seit Jahren mit kritischen Aufbereitungen offizieller Wirtschaftsdaten und einer genauen Analyse der aktuellsten Entwicklungen. Mit seiner jüngsten Publikation will er dazu beitragen die Boom- und Spekulationsphase der späten 90er Jahre, die sogenannte „New Economy", als eine Entwicklung „emerging from the innards of the American economic machinery" verstehbar zu machen und nicht, wie dies so oft geschieht, als eine Mischung aus kollektiver Narrheit und schlichter Kriminalität.

Zu diesem Zwecke setzt sich Henwood zunächst einmal polemisch und doch akribisch mit einer Vielzahl kleinerer und größerer ökonomischer Mythen auseinander, die nicht zuletzt auch in diesem Lande bis auf den heutigen Tag hartnäckig kursieren. So kritisiert er besonders ausführlich die These, dass in den neunziger Jahren in den USA ein Ende der Lohnarbeit qua Produktivitätsfortschritt begonnen habe: „Wenn wir uns tatsächlich am Anfang einer technologischen Revolution befinden sollten, dann verteilen wir deren Dividende keineswegs in der Form einer geringeren Arbeitsbelastung: Amerikanische ArbeiterInnen müssen gegenwärtig verdammt hart für ihr Einkommen arbeiten."[1] Eine Immaterialisierung der Arbeit, wie sie etwa Negri/Hardt in ihrem Buch „Empire" unterstellen, kann Henwood für die „workhouse economy" USA nicht erkennen („Die Anzahl von Lastwagenfahrern überwiegt in den USA bei weitem die Anzahl von Beschäftigten in Computerberufen."[2]), von einer Demokratisierung der Arbeitswelt ganz zu schweigen: „Überwachungstechnologien, deren Einsatz einstmals dem Pentagon und einigen Großkasinos vorbehalten blieb, werden gegenwärtig immer mehr normaler Bestandteil der neuen amerikanischen Arbeitswelt. (...) Achtzig Prozent aller US-Unternehmen kontrollieren ihre Beschäftigten durch irgendeine Form elektronischer Überwachung." Auch dem Begriff der Globalisierung steht Henwood z. B. mit Verweis auf die prozentual stagnierenden Auslandsinvestitionen US-amerikanischer Konzerne in den letzten zwanzig Jahren äußerst skeptisch gegenüber: „Der Kapitalismus hat immer schon Wohlstand Seite an Seite mit Armut produziert und er war von Beginn an ein internationales und internationalisierendes System – deshalb macht der Versuch wenig Sinn die gegenwärtige Verschärfung sozialer Ungleichheiten hauptsächlich seiner globalen ‚Seite' anzulasten." Und er schließt diesen wichtigen Teil seines Buches mit einem Hinweis an alle sogenannten GlobalisierungsgegnerInnen: „Jede vermeintlich progressive Allianz mit nationalkapitalistischen Kräften zum Zwecke des Widerstandes gegen den internationalen Kapitalismus kann sehr bald heikel werden."

Nachdem er – mit manchen Längen in der Darstellung – diese „Traumarbeit" beendet hat, stellt Henwood sich schließlich der entscheidenden Frage nach den Gründen für das Entstehen der Spekulationsblase in den USA gegen Ende der Neunzigerjahre. Seine Antwort: Nachdem die US-Arbeiter in den Siebzigerjahren dank Vollbeschäftigung eine starke Verhandlungsposition innegehabt hätten, wäre es ab 1979 mit der radikalen Leitzinserhöhung durch die US-Notenbank zu einem „central-bank-led-classwar" gekommen, der zwischen 1982 und 1997 zu einem Profitboom in den USA führte. Dies und die „americanisation of global finance" hätten in der Folge zu einem Wettlauf um US-Aktien geführt, der schließlich in der Spekulationsblase gipfelte.

Doch genau dieser Punkt seines Buches weckt Zweifel. Warum stagnierten etwa Reallöhne und Sozialausgaben in den USA bereits seit Anfang der Siebzigerjahre, wenn Henwood in dieser Zeit eine starke ArbeiterInnenschaft verortet? Ist sein Profitratenmodell nicht allzu einfach, insofern es Anstieg und Fall derselben lediglich von der Lohnhöhe der ArbeiterInnen abhängig macht? Schließlich: Warum führte genau dieser Profitboom zu einer Spekulationsblase? Wenn dies tatsächlich einer Amerikanisierung der globalen Finanzmärkte geschuldet sein soll, wäre da nicht auf das Ende des Bretton-Woods-Systems genauer einzugehen? Trotz dieser vielen Fragen bleibt an einem wesentlichen Punkt seiner Darstellung Henwoods Buch, wie bereits gesagt, doch lesenswert. Oder um es mit den poetischen Worten von Slavoj Zizek zu sagen: „like a glass of freshly-squeezed orange juice after a chemical ‚orange drink'."

Es brenn(er)t...

Bietet Henwood einen ersten Einstieg in die Debatte, so führt uns der Name des Universitätsprofessors und Mitarbeiters der Zeitschrift „Against the Current" Robert Brenner in deren Herz, insofern sein langer Aufsatz „The economics of global turbulence" *(New Left Review, I/229, 1998)* als

Startschuss dieser Debatte angesehen werden muss, die er dann mit seinem Buch „*Boom and Bubble. Die USA in der Weltwirtschaft*“ *(engl. Verso, London/New York 2002; deutsch VSA, Hamburg, 2003)* ein weiteres Mal befeuerte, um erst kürzlich mit „*New Boom or New Bubble? The Trajectory of the US Economy*“ *(New Left Review, 25/2004)* eine aktualisierte Bestandsaufnahme zu liefern.

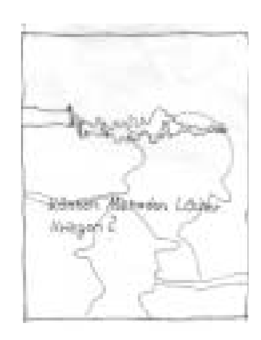
Seine Erklärung der Spekulationsblase der späten Neunzigerjahre und der sich ihr anschließenden Krise lautet wie folgt: Einerseits befinde sich die Weltwirtschaft insgesamt seit 1973 in einem „langen Abschwung“[3], der die Folge einer Intensivierung der Weltmarktkonkurrenz im verarbeitenden Gewerbe durch den Aufstieg einer immer größeren Reihe von „low-cost-producern“ (zunächst Deutschland und Japan, später Südkorea, Taiwan und andere „Tigerstaaten“) sei. Denn: Diese Intensivierung der globalen Konkurrenz hätte qua Entstehung struktureller Überkapazitäten und Kostendruck zu einem allgemeinen Preisverfall und letzterer wiederum zu einem allgemeinen Profitratenfall geführt. Andererseits, so meint Brenner, sei es den USA von 1985 an durch eine relative Abwertung des Dollar (sog. Plaza-Abkommen) und eine protektionistische Außenhandelspolitik gelungen entgegen der „langen“ Abschwungtendenz der Weltwirtschaft eine fast zehnjährige Profiterholungsphase für ihr verarbeitendes Gewerbe einzuleiten, sodass die USA für Anleger aller Art sehr attraktiv geworden seien. Ab Mitte der Neunzigerjahre erhöhte sich nun zudem (z. B. durch niedrige Zinssätze in Japan) die Verfügbarkeit von Finanzkapital extrem, asiatische Staaten investierten zum Zwecke einer Wertminderung ihrer Währungen in die US-amerikanischen Finanzmärkte, während zugleich die Federal Reserve unter Alan Greenspan auf Zinserhöhungen verzichtete und zudem bei jedem Anschein von Instabilität die Märkte (Rettung des riesigen Hedge-Fonds LTCM 1998) stützte. Durch die Kombination dieser Entwicklungen hätten die Aktienmärkte der USA derart explodieren können, wie sie es dann auch taten. Doch trotz dieses großen Booms, so Brenner, seien die globalen Überkapazitäten keineswegs verschwunden, im Gegenteil: Erneut fallende Unternehmensprofite nun auch im High-Tech-Bereich hätten die Spekulationsblase platzen lassen und seien somit der anhaltende Grund für die erneute Krise der Weltwirtschaft.

Leider muss eine solch knappe Wiedergabe der Forschungsergebnisse Robert Brenners dessen Leistung geringer erscheinen lassen, als sie ist; vollzieht Brenner doch –indem er die Spekulationsblase der Neunzigerjahre in ihrem ganzen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang zu entwickeln sucht – einen jener nicht einfachen und deshalb seltenen systematischen Versuche die Entwicklung des Weltökonomie seit 1973 im Zusammenhang darzustellen und somit eine große Menge empirisch-ökonomischen Materials, das sonst in der einschlägigen Literatur meist nur isoliert voneinander diskutiert wird, zusammenzufassen und aufeinander zu beziehen. Aber Brenner schafft damit nicht nur, wie gleich zu sehen sein wird, eine gute Kritikvorlage für eine breitere Debatte innerhalb der nordamerikanischen Linken über Entwicklung und Perspektive der US- und Weltökonomie. Er führt darüber hinaus vor, an welch tiefen und beunruhigenden Abgründen der Weg der US-Ökonomie nach dem Ende des „golden age“ entlanggeführt hat und mit welchen Entwicklungstendenzen zu rechnen ist. Eine Andeutung, in welch beunruhigende Richtung diese Entwicklungen sich bewegen könnten, gibt Brenner in einem seiner aktuellen Aufsätze, wenn er schreibt: „Wird eine expansive Geldpolitik nicht bald unweigerlich zu höheren Leitzinsen führen, und das in einer Zeit, in der die Verschuldung von Privathaushalten, Regierung, Unternehmen und Finanzsektor sich ohnehin sehr ausgedehnt hat? Wird eine solche Geldpolitik nicht das Handelsbilanzdefizit ein weiteres Mal vergrößern, und das in einer Zeit, in der der Dollar ohnehin fällt? Kann eine Ökonomie vorwärtsschreiten, deren Dienstleistungs- und Finanzsektor nur dem Zweck der Konsumtion dient, während gleichzeitig deren Schlüsselindustrien unter Überkapazitäten und fallenden Profiten ächzen, ausländische Produzenten immer größere Anteile in den US-Märkten erobern, die Exporte immer weiter hinter den Importen zurückbleiben, sodass es keine Hoffnung auf einen Ausgleich gibt, und schließlich die Begleichung internationaler Zahlungsverpflichtungen durch die USA letztlich von der Freigiebigkeit ostasiatischer Regierungen abhängt? Die US-Ökonomie befindet sich auf unbekanntem Gebiet. Ihre Kapazität aus dieser Lage einen Ausweg zu finden muss bezweifelt werden.“ (Brenner 2004)

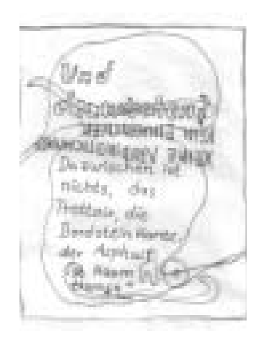
…oder brennt es nicht?

An dieser Stelle ist abermals ein Wort zum weiteren Vorgehen einzuschieben, denn: Ist es schon ein Problem, Brenners komplexes Werk zu komprimieren, so ist es ein noch größeres, die Kritikpunkte an ihm auch nur annährend zusammenzufassen. Warum? Eine vom Autor zufällig entdeckte, nicht einmal vollständige Übersicht der Brenner-Debatte durch die linke dänische Internetbücherei „Tidsskriftcentret“ (http://www.tidsskriftcentret.dk/index.php?id=165 [25.5.2004]) kommt auf über 45 Aufsätze in einschlägigen Zeitschriften wie „*Against the Current*“, „*Capital and Class*“, „*Historical Materialism*“, „*The Nation*“ oder „*Monthly Review*“ zwischen 1998 und 2004. Das











heißt, wenn im Folgenden lediglich das Umfeld des kanadischen „*Socialist Register*" und der „*Monthly Review*" zu Worte kommt *(Sam Gindin: „Turning Points and Starting Points: Brenner, Left Turbulence and Class Politics", In: Socialist Register, 2001; Sam Gindin/Leo Panitch: „Die Krise neu denken"; Monthly-Review Redaktion: „Eine Krise nach der anderen für das Leben des Systems", beide in: Supplement der Zeitschrift Sozialismus 2/2003 (engl. in: Monthly Review, Nov. 2002)*, so ist diese Wahl von persönlichen Vorlieben einerseits und der Erreichbarkeit der Texte andererseits abhängig und es muss noch einmal betont werden, dass es sich allenfalls um einen kleinen, stichprobenartigen Ausschnitt handelt (der zudem den Medienmainstream der USA nicht einmal streift).

Was aber bringen die Kritiker – in unserem Falle Sam Gindin und Leo Panitch – gegen Brenner (und die ihm in vielerlei Hinsicht folgende „*Monthly Review*"-Redaktion) vor? Zunächst einmal eine Reihe von Bedenken zu Brenners Interpretation der ökonomischen Daten. Indem nämlich diese Interpretation, so Gindin und Panitch, in Brenners These vom „langen Abschwung" des Weltkapitalismus seit 1973 fuße und somit ihren zentralen Maßstab an den hohen Wachstums- und Profitraten der Fünfziger- und Sechzigerjahre habe, gälte es zu fragen, inwieweit diese Wachstumsraten als negative Matrix überhaupt geeignet seien. Berücksichtige man die Entwicklung des Weltkapitalismus vor 1950, so lasse sich feststellen: „Längerfristig gesehen sind die Wachstumsraten nach 1973 nicht ungewöhnlich; einzigartig war das vorausgegangene Vierteljahrhundert." (Gindin/Panitch 2003)[4] Habe man aber auf diese Weise Brenners Hauptargument erst einmal relativiert, erschienen wichtige Elemente seiner Interpretation in anderem Lichte. So sei Brenners These von den strukturellen Überkapazitäten zu ungenau um von einer anhaltenden Krisentendenz sprechen zu können. Dann könne man aber auch weitere Zahlen, mit denen Brenner seine Argumentation zu stützen suche – wie etwa die zum Profitaufschwung innerhalb der USA seit Mitte der Achtzigerjahre oder zur Verschuldungsmisere innerhalb der USA – wesentlich vieldeutiger interpretieren. Deshalb fragt Gindin: „Wenn es einen Wendepunkt in den späten Sechzigerjahren gegeben hat, bedarf dieser nicht einer vielschichtigeren Erklärung als nur durch den Verweis auf Profitratentendenzen?" (Gindin 2001)

Die Antwort hierauf, so betonen Gindin und Panitch, könne nur „ja" lauten, wenn man zwei Aspekte besonders berücksichtige: die Rolle der ArbeiterInnenschaft auf der einen und die Bedeutung des Staates auf der anderen Seite. Was die Rolle der ArbeiterInnenschaft betrifft, so sieht Gindin in den späten sechziger Jahren eine entscheidende Zäsur für die USA: „Das erste Mal seit der großen Depression wurden niedrigere Löhne und der Abbau sonstiger Unternehmenszuwendungen unter gewerkschaftlich organisierten ArbeiterInnen üblich. In einigen Wirtschaftssektoren hatten die ArbeiterInnen ein respektables Niveau der Gewerkschaftsorganisierung erreicht, doch wurde dieses bald wie etwa in der Automobilindustrie durch die Verlagerung der Arbeitsplätze in den Süden der USA gesenkt oder aber durch das Erscheinen neuer einheimischer Unternehmen wie im Falle der Stahlindustrie. Zudem akzeptierten die Gewerkschaften, unter Druck stehend, eine Dezentralisierung der Strukturen und schlechtere Tarifverträge, um dadurch vermeintlich besser den veränderten Marktgegebenheiten Rechnung zu tragen." (Gindin 2001) Was wiederum die Bedeutung des Staates angeht, so verweisen Gindin und Panitch auf die bisher erstaunlich erfolgreiche Rolle des bürgerlichen Staates im Allgemeinen und der USA im Besonderen bei der Bewältigung der wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen der letzten dreißig Jahre. Gindin führt schließlich alle Fäden zusammen, wenn er schreibt:„Für Brenner mag das goldene Zeitalter des Kapitalismus vor ca. dreißig Jahren geendet sein, so dass wir im Zeitalter einer Dauerkrise des Kapitalismus leben. Die Argumentation in diesem Aufsatz unterstellt im Gegenteil, dass aus der Perspektive des Kapitals das goldenen Zeitalter in der Gegenwart liegt. Bei Brenner wird die Selbstzufriedenheit des Kapitals unter der widersprüchlichen Logik der Konkurrenz kollabieren; in der Alternativsicht dieses Aufsatzes kann nur eine breite soziale Bewegung, die versucht, das Zentrum des Kapitalismus auf seinem geschichtlichen Höhepunkt herauszufordern, das Lächeln auf dem Amtlitz des Kapital auslöschen." (Gindin 2001)

Strategische (In)Konsequenzen oder wie weiter an der Kreuzung zwischen Klasse oder Staat?

Es mag scheinen, dass hier Aussage gegen Aussage unversöhnlich gegeneinander stehen. Aber: Betrachtet man die politisch-strategische Motivation der Kritik von Gindin und Panitch genauer, so weichen die argumentativen Fronten doch auf; etwa wenn Gindin schreibt: „Der Kapitalmarkt wird eventuell zusammenbrechen, Krisen werden wiederkehren, die forcierte Restrukturierung und Beschränkung der Lebensmöglichkeiten vieler Menschen wird für die Linke womöglich neue strategische Möglichkeiten zur Folge haben. Es wird mehr Seattles geben. Wir werden unsere Momente haben. Aber was absolut vermieden werden muss, ist die analytische und politische Gefahr, die Brenner geweckt und dann schnell abgetan hat: ein verführerischer, aber falscher Optimismus, der darauf basiert, die strukturelle Kraft des Kapitalismus, seine Erneuerungsfähigkeit und dementsprechend seine kontinuierliche Vitaliät zu unterschätzen." (Gindin 2001) Oder an anderer Stelle: „Die Linke ist gegenwärtig in sehr wenigen Teilen der Welt in der Lage die Richtung des Wandels nachhaltig zu beeinflussen. Aber es ist keine Strategie auf die nächste Wirtschaftskrise zu setzen. Wir brauchen eine Strategie, die die beschriebenen Spannungen und Widersprüche gründlich erfasst und dadurch wirkungsvolle ideologische Gegenoffensiven entwikkeln kann, die den langfristigen Aufbau linker politischer Kräfte fördern mit dem Ziel einen grundlegenden Wandel herbeizuführen." (Gindin/Panitch 2003) Mit anderen Worten also: Erweckten Gindin und Panitch in der oben zitierten Passage noch den Eindruck, dass der Kapitalismus der Gegenwart es dahin gebracht habe, dass er vermittels des bürgerlichem Staates „maßgeblich mitbestimmt, ob und wann Krisen eintreten und wie sie sich entfalten" (Gindin/Panitch 2003), so schrecken sie doch an jenem Punkt ihrer Brennerkritik zurück, wo sie die Konsequenz dieser These ziehen und für eine Staatszentrierung emanzipativer Politik eintreten könnten. Stattdessen rekurrieren sie plötzlich doch auf durch Krisen und Zusammenbrüche des Aktienmarktes evozierte neue strategische Möglichkeiten einer linken, nicht staats-interventionistischen Politik und ihre Kritik an Brenner reduziert sich schließlich darauf, vor der strategischen Sackgasse linker Zusammenbruchstheorien und übertriebenem Optimismus zu mahnen.

Allein: Bedarf die Argumentation Brenners und derer, die ihm erst einmal analytisch folgen, tatsächlich solch eines erhobenen Zeigefingers? Impliziert schon der Verweis auf Krisen- oder gar Zusammenbruchstendenzen der US-Ökonomie einen linearen geschichtsphilosophischen Optimismus, der die Notwendigkeit eines emanzipativen Widerstandes von Seiten der ArbeiterInnenschaft und des strategischen Anknüpfens an gegenwärtige Widersprüche tendenziell für unwichtig hielte? Helfen Brenners Verweise nicht vielmehr den allgegenwärtigen (Sozial-) Staatsglauben zu untergraben und zugleich die Wiederkehr gesellschaftlicher Polarisierungsprozesse nach dem Ende des „golden age" für eine linkssozialistische Politik auszuloten? Was wäre das überhaupt für eine nicht-sozialdemokratische Linke, wenn diese den Kapitalismus für letztlich politisch oder sonstwie kontrollierbar hielte?

Man mag es also drehen und wenden, wie man will, eine Linke jenseits von Sozialdemokratie und Etatismus ist ohne Krisentheorie und -analyse schwerlich vorstellbar. Insofern ist auch das, was die Redaktion der „*Monthly Review*" Gindin und Panitch entgegnet, trotz begrifflicher Ungenauigkeiten nach wie vor eine zentrale gemeinsame Grundlage einer solchen Linken: „Auf die allgemeine Frage nach Wirtschaftskrisen im Kapitalismus gibt es zwei mögliche Antworten. Entweder ist der Kapitalismus für Krisen anfällig oder er ist es nicht. Wenn er es nicht ist, macht es wenig Sinn, dann und wann eine Panne auszuweisen. Ist der Kapitalismus jedoch für Krisen anfällig, dann ist es unsere Pflicht sie als Teil eines allgemeinen Phänomens, das den Kapitalismus seit dem frühen 19. Jahrhundert charakterisiert, zu analysieren." Und zum Verhältnis von Krise, Staat und emanzipativem Widerstand: „Statt das System zu ‚managen', schlägt sich das Kapital in Folge seiner Klassenherrschaft und vermittelt über den Staat durch seine Krisen. Das geschieht durch Kriege, das Eindringen in die Peripherie und das Abwälzen der Lasten auf die ArbeiterInnen (Beschäftigte und Arbeitslose). Außerdem schaffen die Maßnahmen, die eine Krise kontrollieren sollen, gewöhnlich Bedingungen, die zu einer anderen Krise führen. (...) Der Krisenzyklus läuft seit zweihundert Jahren in dieser Weise ab und die Regierungen, sozialdemokratisch oder reaktionär, waren nicht im Stande ihn zu stoppen. (...) Wieviele Lasten den Menschen aufgebürdet werden, wenn das Kapital versucht, Krisen zu kanalisieren, ist vom Grad des militanten Klassenkampfes für Grundrechte abhängig." (Monthly Review-Redaktion 2003)

Warum Amerika es besser hat

Fassen wir also zusammen: Wirft man einen Blick auf die Debatten der nordamerikanischen Linken zur Entwicklung der US-Ökonomie in den letzten drei Jahrzehnten, so sind jene Erfolgsmeldungen über Wachstumsraten und Konsumbegeisterung, die dieser Tage über den Atlantik zu uns kommen, mit äußerster Vorsicht zu genießen.

Oder anders: Eben weil die Wachstumsraten der letzten Jahrzehnte sich denen der turbulenten und dunklen Epoche vor 1950 angeglichen haben, eben weil den USA ähnlich wie Japan vor seiner Deflationskrise die Nagelprobe steigender Leitzinsen noch bevorsteht, eben weil in Wahljahren ein „political business cycle" nicht ausgeschlossen ist, scheint ein schnelles Ende der gegenwärtigen globalen Krisentendenzen eher unwahrscheinlich.

Aber: Selbst wenn es den USA, wider alle Erwartung, gelingen sollte eine erneute Aufschwungphase einzuleiten, zeigt die Debatte der nordamerikanischen Linken auch, wer den Preis für einen solchen Aufschwung etwa in den neunziger Jahren zahlen musste und deshalb auch wieder zahlen darf: die ArbeiterInnenklasse der USA. Und: Da hier zu Lande solche sozialökonomischen „Amerikanisierungsprozesse" allerorten zu beobachten sind, gälte es auch im Falle ökonomischer Konsolidierung konsequent an jene Fragen anzuknüpfen, die, wie gezeigt, in Nordamerika kontrovers diskutiert werden; insbesondere: Kann, und wenn ja wie, der ökonomische Druck auf die Lohnabhängigen tatsächlich abermals oder gar letztlich immer wieder gesteigert werden, ohne dass die aktuellen Herrschaftsverhältnisse delegitimiert werden? Und wenn nicht: Welche strategischen Optionen eröffnet ein womöglich beginnender krisenförmiger Delegitimierungsprozess für eine emanzipative Praxis, deren Horizont nicht durch den „politischen Verstand" (Marx) bestimmt wird? Schließlich: Wenn Krisentheorie und -reflexion mögliche soziale Delegitimierungsprozesse begreifbar und bis zu einem gewissen Grade vorhersehbar macht und deshalb für eine nichtetatistische Linke unentbehrlich ist, wie kann man mit diesem zentralen Bestandteil linker Theoriebildung so umgehen, dass er nicht in den bekannten links-optimistischen Zusammenbruchserwartungen gipfelt?

Dass die nordamerikanische Linke diese Fragen zu stellen nicht aufgehört hat, dass sie sie mit einer schonungslosen, klassentheoretisch fundierten Analyse der eigenen Gesellschaft verknüpft und darüberhinaus immer wieder darum bemüht ist die eigenen Ergebnisse mit Blick auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie kategorial zu überprüfen[5], all dies gibt mit Blick auf die in der deutschsprachigen Linken leider vorherrschende „Klassen- und Marxphobie", die nicht zufällig einhergeht mit mal mehr oder mal weniger deutlichen Sozialstaatsillusionen, Grund zu seufzen: Amerika, du hast es besser.

e-mal: cubie@web.de

Anmerkungen und Tabellen:

1 Henwood verweist u.a. darauf, dass 1996 die USA in der Anzahl der geleisteten Arbeitsstunden pro Jahr und Person weltweit an siebter Stelle standen, nur überflügelt von einigen asiatischen Staaten wie Südkorea, Japan, Taiwan etc; des Weiteren stieg die Anzahl der Arbeitsstunden, die nötig waren um eine Durchschnittsfamilie zu ernähren, von ca. 2800 Stunden im Jahr 1965 auf 3700 Stunden (!!) im Jahr 2001. Interessant ist schließlich auch eine Studie der Unternehmensberatung McKinsey, die Henwood anführt, und die zu dem Schluß kommt, dass die größten Produktivitätsfortschritte in den neunziger Jahren nicht durch den Einsatz neuer IT-Technologien zu Stande kamen, sondern vor allem in Bereichen wie dem Groß-und Einzelhandel, und zwar durch die immense Ausweitung unbezahlter Mehrarbeit („Wal-Mart-effect").

2 Laut einer niedrig angesetzen Schätzung von Henwood gibt es trotz einer lang anhaltenden Krise des verarbeitenden Gewerbes Anfang 2003 16 Millionen Fabrikarbeiter in den USA, die somit 1/8 aller lohnabhängig Beschäftigten ausmachen. (Damit sind lediglich die Kernbelegschaften erfasst. Da jedoch im produzierenden Gewerbe der USA, laut Henwood, Zeitarbeiter immer stärker eingesetzt werden, diese aber in den Statistiken dem Dienstleistungssektor zugeschlagen werden, muss die genaue Zahl um einiges höher liegen.) Zum Vergleich: In sog. „Infotech"-Berufen sind laut dem von Henwood zitierten amerikanischen Buro of Labor Statistics (BLS) im Jahr 2000 2 % aller Lohnabhängigen beschäftigt, wobei für das Jahr 2010 auch lediglich ein Anstieg auf 3 % erwartet wird. Größere Anstiege bis 2010 werden vom BLS eher bei LastwagenfahrerInnen, KellnerInnen, Putzhilfen etc. prognostiziert.

3 Hier ein kleiner Auszug aus den vielen Statistiken, die Brenner in jenem Kapitel seines Buches anführt, das sich mit der These vom „langen Abschwung" auseinandersetzt (Beim Bruttoinlandsprodukt und dem Reallohnwachstum sind durchschnittliche Jahresraten der Veränderungen angegeben, bei Nettoprofitrate/Privatwirtschaft und Arbeitslosenquote sind es Durchschnittswerte):

	BIP		**Nettoprft.rt. Privatwirt.**		**Reallohn-wachstum**		**Arbeitslos. quote**	
	1960-1969	1995-2000	1950-1970	1970-1993	1950-1973	1973-1993	1950-1973	1973-1993
USA	4,6	4,2	12,9	9,9	2,7	0,2	4,2	6,7
Japan	10,2	0,8	23,2	13,8	5,7	1,9	2,3	5,7
Dt'land	4,4	1,7	21,6	17,2	6,3	2,7	1,6	2,1
G 7	5,1	1,9	17,6	13,3	-	-	3,1	6,2

4 Als Grundlage dient Panitch und Gindin folgende Statistik zum Wachstum des realen BIP pro Kopf und Jahr aus Angus Maddisons, The World Economy. A Millenial Perspective (OECD 2001):

	USA	Europa	Welt
1820-1870	1,34	0,95	0,53
1870-1913	1,82	1,32	1,30
1913-1950	1,61	0,76	0,91
1950-1973	**2,45**	**4,08**	**2,93**
1973-1998	1,99	1,78	1,33

Bemerkenswert, weil sie Doug Henwoods These von der „workhouse economy" USA bestätigt, ist noch folgende Tabelle Maddisons über pro Kopf und Jahr geleistete Arbeitsstunden:

	1973	1998	Veränderung
Westeuropa (12 Hauptländer)	750	657	-93
USA	704	791	+87
Europa zu USA	+46	-134	

5 Vgl. hierzu etwa: Ben Fine u.a.: „Adressing the world economy: Two steps back", in: Capital and Class, 67/1999; dt. in: Wildcat-Zirkular 56/57-2000; Fred Moseley: „The decline of the rate of profit in the postwar US Economy: A comment on Brenner", s: www.mtholyoke.edu/~fmoseley/HM.html (21.3.2003); Ajit Zacharias: „Competition and profitibality: a critique of Robert Brenner", in: Review of Radical Political Economics, Winter 2002.

Martin Birkner
Politik im Postfordismus?

Versuch einer verbindenden Interpretation dreier kleiner Texte von Agamben, Moreau und Negri*

Ist eine politische Gemeinschaft möglich, die ausschließlich auf den vollen Genuss des weltlichen Lebens ausgerichtet ist?

Giorgio Agamben

Vorbemerkung

Im Folgenden sollen nicht die zur Diskussion stehenden drei kurzen, politisch-philosophischen Texte einfach referiert und/oder ihre Korrelationen beschrieben oder ausgewertet werden. Vielmehr soll versucht werden, gestützt auf ihre Überschneidungen aber auch Differenzen (und Leerstellen), etwas über die Notwendigkeit der Neuerfindung von revolutionärer Politik auszusagen. Die ausgewählten Texte erscheinen mir – auch und gerade wegen ihrer Kürze und Prägnanz – als gute Ausgangsbasen für die aktuell so dringliche Neuerfindung von Politik, dringlich vor allem aufgrund der fundamentalen Krise des bürgerlich-demokratischen politischen Systems mit seinen Parteien, Interessensvertretungen, mit seinen Formen nationalstaatlicher Souveränität. Davon ist auch die historische ArbeiterInnenbewegung nicht ausgenommen, die will sie nicht als unglaubwürdige Scheinalternative in den spektakulären Sphären postmodern-populistischer Medien-„politik“ die „kleinen Leute“ vertreten wollen gut darin beraten sein wird, überkommene Konzepte über Bord zu werfen und sich neu zu positionieren. „Social Movement Unionism“ und mehr oder weniger neue Parteikonzepte wie jenes der Rifondazione Comunista in Italien werden nicht ausreichen, um aus den heterogenen Zugangs- und Aktionsformen zu neuen Formen systemüberwindender Politik zu kommen. Meist sind es spontan sich entwickelnde Massenbewegungen wie jene in Argentinien oder Bolivien, oder beispielsweise die vielfältigen Aktivitäten der radikalen Linken in Italien, von denen erneuernde Impulse ausgehen. Theoretische Texte können selbstverständlich das kritische Studium dieser politischen Bewegungen nicht ersetzen. Sie können jedoch dazu beitragen, theoretische Konzepte und ihre Anwendbarkeiten kritisch zu reflektieren, oder auch neue Begriffe zu produzieren oder

** Die behandelten Texte sind: Giorgio Agamben: Noten zur Politik zitiert als „A“; Pierre-Francois Moreau: Spinoza – Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Kapitel 6 (Die Politik) und 7 (Anschlüsse), zitiert als „M“; Antonio Negri: Repubblica Costituente – Umrisse einer konstituierenden Macht, zitiert als „N“. Genaue Quellenangaben finden sich im Literaturverzeichnis.*

historische an die Realität des heutigen Kapitalismus und der Kämpfe dagegen anzupassen.

So sehr also theoretische Praxis als Laboratorium gesehen werden muss, welches der Herstellung von brauchbaren Begriffen zur kritischen (und durchaus parteiischen) Erkenntnis und Analyse der Gegenwart verpflichtet ist, so wenig können – bei Strafe des Dogmatismus und der herrschaftlichen Verengung politischer Konzepte – theoretische Entwürfe als unmittelbare Handlungsanleitungen für konkrete Politik verstanden werden. Spiegelverkehrt kann auch Politik nach dem Ende des Fordismus nur als experimentelles Vorantasten, als praktische Kritik auch der eigenen Traditionen verstanden werden. Preguntando caminamos![1] Ich denke, dass es tatsächlich – sogar bei Strafe der Unmöglichkeit revolutionärer Politik als permanenten und permanent zu erneuernden Akt der Befreiung von Herrschaft – nicht darum gehen kann, die theoretische Praxis mit der politischen zu vereinen, zu synthetisieren. Die - notwendige - Reduktion theoretischer Erkenntnis in den Ereignissen der politischen Aktivität[2] muss stets als unaufhebbare Differenz anerkannt werden, wollen wir uns aus den leninistischen Verstrickungen der „Einheit von Theorie und Praxis", die ja auch die Verstrickungen des modernen Politischen überhaupt sind, lösen. Es gilt, die Dialektik von Reform und Revolution zu durchbrechen, hinter uns zu lassen. Es gilt aber auch, genau die Differenz zwischen theoretischer und politischer Praxis[3] selbst zu bestimmen.

Warum gerade diese drei Texte?

Pierre-Francois **Moreau** lieferte in seinem erstmals 1975 auf Französisch erschienenen Werk Spinoza (die deutsche Erstausgabe im VSA-Verlag hieß noch *Spinoza und Marx*, letzterer fiel wohl einer verkaufstechnischen Operation – 1994 titelt der Fischer-Verlag: *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens* - zum Opfer) eine prägnante Einführung in das Denken Spinozas aus einem stark durch den strukturalen Marxismus Louis Althussers geprägten Blickwinkel. Die bereits bei Althusser zentralen Aspekte „Prozess ohne Subjekt und Ursprung" und Ablehnung der hegelianischen „Expressiven Kausalität", der Dialektik, die die *„Einheit des Ganzen nur [behauptet], indem sie die Differenzen unterdrückt"* (M 85) werden expliziert. Moreau versucht, die Anstößigkeit des Spinozismus herauszuarbeiten, Spinoza als das Andere von Descartes und Hegel: *„Bei Spinoza"*, so Moreau, *„gibt es keinen Ursprung, weil es kein Ziel gibt."* (M 80) Eine dementsprechende Definition wird uns auch Giorgio Agamben vorschlagen, nämlich eine Definition der „kommenden Politik" als „Mittel ohne Zweck".

*„Die **Ethik** kämpft „für die Zerstörung des freien Willens, aber dennoch definiert sie das Individuum (durch seine Kraft)."* (M 86) In diesem Satz manifestiert sich die Besonderheit des Spinozismus, eine Besonderheit, die nach Moreau in der Politik ihre größte Wirkungskraft entwickeln kann. (vgl. M 89)

Dieser oben beschriebene moreausche Spinozismus liefert die bzw. eine bestimmte philosophische Grundlage der Neuerfindung von Politik, wie sie bei **Toni Negri** im Text *Repubblica Costituente* auf Ebene der Frage nach der möglichen oder gar notwendigen Konstitution einer neuen, befreiten Gesellschaft wieder auftaucht. Ebenfalls an Spinoza orientiert - Negri lieferte vor mehr als 20 Jahren mit seinem im Gefängnis verfassten Buch *Die wilde Anomalie* (Negri 1982) einen zentralen Beitrag zur „linksradikalen" Spinozarezeption - versucht sich Negri an der bereits von Machiavelli aufgeworfenen Frage nach den notwendigen Voraussetzungen zum Aufbau eines Staates, nämlich „Waffen und Geld" (N 71), von Negri interpretiert als *„Arbeit und Kapital". Da „'Geld' zu einem **fake** geworden [ist], zur gefälschten Realität eines despotischen, exzentrischen, hohlen, kapriziösen und grausamen Kommandos"* (N 73, Herv. i.O.), welche wohl die Potenzialität autoritär verfasster Regimes in sich trägt (Negri sinngemäß über Berlusconi: zwar kein Faschist, aber ein Boss), steht der Kommunismus für Negri dennoch aus dem Grund quasi vor der Tür, weil „eine Dialektik der Produktion nicht mehr existiert und die Verhältnisse innerhalb der Produktion nicht mehr Arbeiter und Kapitalisten verbinden" (N 75).

„,Waffen' und ‚Geld' haben aufgehört, das Ensemble abzugeben, um den Staat aufzubauen." (ebd.) Negri begründet dieses Ende der Ära der Dialektik von Waffen und Geld mit der Transformation der Gesellschaft vom Fordismus hin zu postfordistischen Verhältnissen. In den letzteren, und nur in und durch diese hindurch, bietet sich uns die Möglichkeit (für Negri drängt sie sich nachgerade auf), auf deren zentralen Aspekte – Kommunikation, Kooperation, Produktion von Zeichen und Affekten – aufbauend, das hohl gewordene Kommando des Kapitals und seiner politischen Adepten abzuschütteln und den Kommunismus zu realisieren. Das Vermögen der Multitude, *das Commune*[4] zu produzieren, benötigt die vereinheitlichenden und organisierenden Funktionen des Kapital(verhältnisse)s immer weniger, welches sich dem entsprechend auch zunehmend auf seine parasitäre Rolle als Ordnungskriege führende Polizeimacht und Mehrwertabsaugungsmaschine reduziert. Dabei geht es in Sachen Produktion des Kommunismus heute aus zweierlei Gründen nicht mehr darum, die Macht im Staat zu übernehmen, um die Welt grund-

legend zu verändern: Einerseits sieht Negri, darin durchaus der Konzeption Moreaus folgend, dass die leninistischen Konzeptionen der „Aufhebung oder der Volksdemokratie“ *„unlösbar mit dem Konzept Staat, mit der Vorstellung seiner Souveränität und seiner Herrschaft verbunden“* (N 77) sind, der notwendigerweise, wie Negri es mit Marx ausdrückt, *„[d]ie gleiche alte Scheiße“* (N 77) wieder herstellt. Immanuel Wallerstein hat dies in einem Vortrag sehr schön ausgedrückt, wonach die drei „emanzipatorischen“ Konzepte des 20. Jahrhunderts, die eigentlich politische Konzepte des 19. Jahrhunderts waren, nämlich „Kommunismus“, Sozialdemokratie und nationale Befreiungsbewegungen, samt und sonders an ihrer Gemeinsamkeit gescheitert sind: Erst die Macht im Staat erlangen, dann die Welt zu verändern.[5]

Der zweite Grund für Negri *„uns zu fragen, ob nicht sowohl theoretisch als auch in der Praxis eine Position existiert, die es erspart, vom finsteren und terroristischen Wesen des Staats in Besitz genommen zu werden“* (N 77), ist die Kombination von ökonomischer Transformation, die – siehe oben – eben zunehmend die Dialektik von Arbeit und Kapital zerstört und jenem „existierenden Standpunkt“, welcher der gesamten negrischen Philosophie als ontologische Unterlage dient: *„tägliche Insurrektion, [..] permanenter Widerstand, [...] konstituierende Macht.“* (N 77)

Auf das letzte Kapitel des Negrischen Textes, „'Sowjets' der Massenintellektualität“, möchte ich später zurückkommen, bildet es doch meines Erachtens nach den Kern der neu zu erfindenden Politik, einer Politik ohne Politisches, der aber auch höchst kritisch zu betrachten ist, denn Negris Theorie ist nicht harmlos.

Der dritte Text entstammt der Feder von Giorgio **Agamben**, bekannt und berühmt durch den allseits beliebten Philosophie-Bestseller *Homo sacer* (Agamben 2002), in welchem er die biopolitische Verfasstheit der Moderne sehr eindrucksvoll nachzeichnet. Eine Verfasstheit, also eine Konstitution, der das „Lager“ als paradigmatischer Raum dient. In seinem Buch wird die Normalität und Permanenz des Ausnahmezustandes drastisch in den Blick gerückt, wird die Grenze zwischen Sichtung, Schichtung und Vernichtung als stets porös gezeichnet. In *Noten zur Politik* gibt Agamben auf knappsten Raum eine thesenartige Aufzählung des Ist-Zustandes und notwendigen „Antworten“ darauf. Angelehnt an Debord, Heidegger, Benjamin, Foucault sowie an Spinoza und Marx versucht Agamben, Eckpunkte eines Denkens darzustellen, *„das fähig wäre, das Ende des Staates und das Ende der Geschichte zusammen zu denken und das eine gegen das andere zu mobilisieren“*. (A 106, Herv. i.O.)

In Anlehnung an Karl Polanyi nennt es Agamben die „große Transformation“, die sowohl den „realen Sozialismus“ als auch die Regimes der fordistischen repräsentativen Demokratie, die *„Republiken und Monarchien, Tyranneien und Demokratien, Föderationen und Nationalstaaten [...] der Reihe nach auf den Staat des integrierten Spektakulären (Debord) und des ‚Kapital-Parlamentarismus' zutreibt, der das Endstadium der Form ‚Staat' bildet.“* (A 105) Wer heute noch ungebrochen von „Souveränität, Recht, Nation, Volk, Demokratie *und volonté générale*“ spricht, „weiß“, so Agamben, „buchstäblich nicht, wovon er redet“. (ebd., Herv. i.O.) Das bedeutet natürlich nicht, dass Staat*lichkeit* und die mit ihr verbundenen Zwangsregime abwesend wären, geht es doch um eine Transformation von Souveränität, keineswegs aber um ihre Auflösung. Ist nicht gerade der Zwang das, was übrig bleibt für jene, die die biopolitische Selbstkontrolle ungenügend internalisiert haben? Die stark an Heidegger (dessen Schüler Agamben war) angelehnte und somit gewöhnungsbedürftige Sprache einmal beiseite gelassen, bieten die Noten zur Politik (wie überhaupt die meisten der im Band „Mittel ohne Zweck“ versammelten kurzen Essays) eine erfrischende, weil kompromisslose Abwechslung zum politikberaterischen Duktus so mancher zeitgenössischer PhilosophInnen. Dennoch stellt sich die Frage, ob hier nicht doch – gerade wegen des Radikalismus, der kein Anknüpfen an das Gewesene duldet – einem Attentismus das Wort geredet wird, der die in der Eingangsfrage gestellte Möglichkeit von vornherein verneint. Demgegenüber ist anzumerken, dass uns die „Noten zur Politik“ gerade in und durch ihre Grundsätzlichkeit die Schwierigkeit des Denkens, geschweige denn des praktischen Hervorbringens einer Gesellschaft jenseits von Kapital und Staat vor Augen führen.

Teleologie, Sowjets & Recht

Negri folgend kann gesagt werden, dass es sich bei der zu leistenden Neuerfindung genau genommen nicht um Politik handelt. Durch die neuen Formen der Vergesellschaftung, welche im Empire die qualitative Vorherrschaft im Prozess der Akkumulation des Kapitals, also der Reproduktion der (kapitalistischen) Gesellschaft erreicht haben, kann die klassisch marxistische Trennung zwischen (ökonomischer) Basis und (juristischem, politischem, ideologischem) Überbau nicht mehr vollzogen werden. Die Vergesellschaftung der Singularitäten wird in einem vorpolitischen Raum produziert, der sich – obgleich real unter das Kapitalverhältnis subsumiert - zumindest potenziell sowohl dem hohlen Kommando des Staates als auch den Fallstricken der politischen Repräsentation entziehen kann. Auf diesen Aspekt der Biopolitik im Empire kann jedoch an

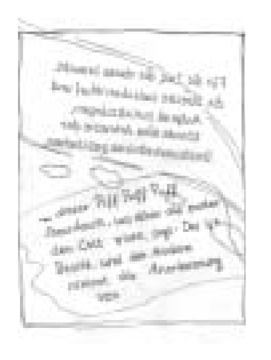
dieser Stelle aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden.

Auch die gramscische Variante einer zwischen Staat (als politischer Gesellschaft) und Ökonomie gleichsam „eingezogenen“ Sphäre der Zivilgesellschaft wird von Negri abgelehnt. In schroffem Gegensatz zu den ApologetInnen der Zivilgesellschaft, die aus dem Konzept Gramscis, wonach die „societa civile“ das gesellschaftliche Terrain hegemonialer Kämpfe abgibt, die hypostasierte Subjektivität einer handelnden Zivilgesellschaft ständig aufs neue an- und aufruft, meint Negri, dass selbst das Terrain der Zivilgesellschaft von der realen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapitalverhältnis betroffen ist. In einer Verkehrung von Gramscis Definition des Faschismus als Übernahme der Zivilgesellschaft durch den Staat bzw. dessen repressive Apparate zeichnet Negri das Bild einer Übernahme der Zivilgesellschaft durch das, was im klassischen Marxismus Basis genannt wurde, nur dass eben dieser Begriff nicht mehr ausreicht, um die bestimmten Formen der Reproduktion des Kapitalverhältnisses zu bezeichnen. Empire ist ja gerade die Form der Souveränität, die im Begriff ist, diejenige abzulösen, welche sich durch die Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft auszeichnete oder eben durch „Waffen“ und „Geld“. Diese Entgegensetzung hat mit dem erweiterten Begriff der Produktivität – der durchaus zu problematisieren ist, dazu aber später - in der autonomen Theoriebildung in Italien im Allgemeinen und im Denken Toni Negris im Besonderen zu tun. Während die Marxorthodoxie stets bestrebt war, produktive von reproduktiven und unproduktiven Arbeiten zu unterscheiden, um eine vermeintlich strikt wissenschaftliche Erklärung von Mehrwert und Ausbeutung zu garantieren, versuchte die nichtdogmatische Theoriebildung in Italien nach 1968 - und das erfolgreich, wie ich meine – Produktion und Reproduktion, Wohnen und Arbeiten, Lieben und Kämpfen, kurzum menschliches Leben als produktiven Gesamtzusammenhang darzustellen, der letztlich sowohl die Reproduktion des Kapitalverhältnisses bestimmt als auch dessen Zerbrechen ermöglicht. Die These Negris vom Übergang des fordistischen Massenarbeiter zum „operaio sociale“, den aus den Marxschen Grundrissen ausgeborgten „gesellschaftlichen Gesamtarbeiter“, weist der weiteren Theorieentwicklung den Weg: Die Gesellschaft ist allseitig von einander abhängig, also in ihrer Gesamtheit produktiv geworden. In diesem *vorpolitischen* Raum ist auch die „kommende“ Politik angesiedelt, die nur durch eine kollektive Artikulation der Bedürfnisse der Multitude (zur Begriffsklärung siehe Foltin 2002, 14 ff.), wirksam werden kann. Diese „schwache messianische Kraft“ (Walter Benjamin), diese produzierte Verbindung des Begehrens der Singularitäten birgt in sich das Vermögen, das Kapitalverhältnis zu sprengen. Hardt/Negri in Empire: „*Hier finden sich bestimmt weder Determinismus noch Utopie: eher eine radikale Gegenmacht, die ontologisch nicht auf einem ‚vide pour le futur‘ gründet, sondern auf dem tatsächlichen Handeln der Menge*[6], ihrer Kreativität, ihrer Produktion und Macht - eine materialistische Teleologie.“ (Hardt/Negri 2003, 79, Hv. MB)

Die Rückkehr der gesellschaftlichen Intellektualität in das postmoderne Proletariat ermöglicht so einen Ansatz, den Negri als **„Sowjets der Massenintellektualität“** bezeichnet. War die Rätebewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht zuletzt daran gescheitert, dass die Bourgeoisie es verstand, die intellektuellen Kapazitäten der fachlich gut ausgebildeten ArbeiterInnen (sie waren die TrägerInnen der Rätebewegung) einer neu geschaffenen und durch Zuckerbrot dienstbar gemachten Schicht von Ingenieuren (-Innen gab es de facto keine) zu überantworten, so ist in den heute hegemonialen postfordistischen Verhältnissen die Wiederaneignung der Massenintellektualität eine wichtige Voraussetzung für die „freie Assoziation freier Individuen“ (Marx).[7] Es war ja unter anderen der fordistische MassenarbeitER (auch er am Ideal des weißen Mannes und Gewerkschaftsmitgliedes ausgerichtet), der in dieser „Reinheit“ nie existierte bzw. erst durch das „kapitalnotwendige“ Abgehen von dieser „Reinheit“ beispielsweise durch Migration, die einengende Hülle der *Disziplinargesellschaft* sprengte. Diese *Disziplinargesellschaft* beinhaltete neben dem Raum der Fabrik, der Wohnstatt und der Freizeit auch jenen der Partei, organisiert nach zentralistischem und repräsentativem Muster und ebenso weitgehend– zumindest als hegemoniale Herrschaftsform - zu ihrem Ende gekommen. Praktisch gesehen werden kann dies z.B. durch den Abwehrkampf-Charakter der Kämpfe des ÖGB











(und auch aller anderen Gewerkschaften), die ebenso wie die Scheingefechte der sich oft bis in die Details gleichenden Aussagen politischer Parteien, kaum mehr sind als lebensverlängernde Maßnahmen überlebter Formprinzipien. Dagegen als politisch progressiven Einsatz auf unveräußerliche Rechte zu pochen, bedeutet angesichts der gesellschaftlichen Realität von Ramallah bis Buenos Aires, von Rom bis Washington, - mit Agamben - tatsächlich nicht zu wissen, wovon mensch redet und ist in etwa so nah an der gesellschaftlichen Realität wie die Imagination der herstellung sozialer Gerechtigkeit durch Einführung einer Tobin-Steuer. Was bleibt, ist produktive Selbstkontrolle für die einen (die Braven) und staatlicher Zwang (für die Anderen). Aber lassen wir Moreau sprechen, der die „dünne Decke" des Rechts zu Recht dem Mythos, nämlich jenem des „Naturzustandes" zuordnet: *„Der Mythos vom Naturzustand und vom Vertrag dient allein dazu, in das Individuum und seinen freien Willen etwas einzuführen, was auf jeden Fall dort wiedergefunden werden muß, weil es bereits vorhanden ist: den Staat und den Zwang, den er ausübt."* (M 80)

Wie sehr jedoch das „Im-Blick-Behalten" der Differenz zwischen theoretischer und politischer Praxis Voraussetzung einer Erneuerung von beiden ist, zeigen aktuelle linke Politikprojekte aus Deutschland, von der Kampagne um Rechten bzw. sogar „Recht auf Rechte" durch die antirassistischen Organisation „kanak attack!" (siehe www.kanak-attak.de) bis hin zur Links-Netz-Debatte um Sozialpolitik als Infrastruktur (siehe www.links-netz.de). Meines Erachtens lässt sich gerade an diesen Projekten die Schwierigkeit aufzeigen, „Immanenz und Revolution"[8] zusammenzudenken, verbindet sich doch beispielsweise in der Kampagne um MigrantInnenrechte ein gefordertes „Recht auf Rechte" - und damit letztendlich doch die Anrufung staatlicher Apparate - mit dem tatsächlichen Leben (bzw. unter Umständen Kampf auf Leben und Tod) von MigrantInnen unter der Perspektive „Autonomie der Migration". Die Grenze zwischen politischer Wirksamkeit und radikal-emanzipatorischem Anspruch bleibt eine stets neu zu ziehende.

Die Verkettung der Aneignungen, und um diese Bewegung sollen sich die folgenden Überlegungen in diesem Teil drehen, weist der Programmatik einen utopistischen Weg (Immanuel Wallerstein), muss sich in jedem Falle ausrichten gegen antiquierte und somit inadäquate Konzepte von Politik. Dies ist ein nicht zu unterschätzendes Problem, sind doch diese überkommenen Konzepte der modernen Politik, in jahrzehnte-, oft gar jahrhundertelanger Erprobung uns quasi zur zweiten Natur geworden. In „Noten zur Politik" nennt Giorgio Agamben die Kategorien, mit denen es zu brechen gilt: neben dem Staat als politischem Formprinzip des Kapitalismus und seinem „demokratischen" Modus, ja seiner Logik „Repräsentation" wären dies *„Souveränität, Recht, Nation, Volk, Demokratie und volonté générale"*. (A 105, Anm. i.O.) Fehlt nur noch die Partei als Organisation der kollektiven Repräsentation, heute bestenfalls „ersetzbar" vielleicht durch das, was Derrida die „neue Internationale" nennt und doch besser „Transnationale" genannt hätte.[9] Die Behandlung dieser Thematik würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Die Frage, ob und wie diese Konstellationen neu zu erfindender Politik politisch wirksam werden können, wurde bisher nicht ohne Grund ausgeblendet. Womit wir auch bei einem Hauptkritikpunkt am Denken Negris wären, nämlich dass er keinen Begriff von Hegemonie hätte, bzw. durch die Allmacht der postmodernen ProduzentInnen eine spezifisch politische Form unnötig würde. Dies ist tatsächlich eine zentrale Problematik, der auch nicht mit Verweisen auf das „ganz Andere" Vorpolitische beigekommen werden kann, ohne tendenziell in Richtung einer postfordistischen „ModernisierungsgewinnerInnen-Elitentheorie" abzudriften, in der die Multitude erst wieder durch WebdesignerInnen und Werbefachleute repräsentiert wird.

Im Gegensatz zu Gramsci, der das Prinzip der Hegemonie als ein ethisch-pädagogisches entwarf, verabschiedet sich Negri im Gefolge des poststrukturalistischen Denkens radikal von jeglicher Pädagogik. Der Klassenkampf existiert nur als Ausdruck der permanenten Veränderung der Bedürfnisse und Wünsche, des Begehrens der Multitude. Dies ist tendenziell *maßlos* und birgt daher das Vermögen kollektiver Aufsprengung kapitalistischer Verwertungszusammenhänge in sich: *„Kommunismus, das ist die Multitude, die gemeinschaftlich wird."* (N 31) Wie aber an der Beförderung der Kollektivität gearbeitet werden kann, verrät uns Negri nicht. Es ist immer schon alles da, *das Commune* entsteht spontan und notwendig, und es ist ethisch einwandfrei[10]. Für die „organischen Intellektuellen" (Gramsci) der neuen sozialen Bewegungen bedeutet dies letztlich ein Zurückgeworfenwerden auf die Produktion von Adornos berühmter „Flaschenpost". Für Agamben hingegen ist nicht bereits „alles da". Die oben bereits angesprochene Mobilisierung des Endes des Staates gegen das Ende der Geschichte kann vielmehr nur realisiert werden durch eine Bewegung der Aneignung, *„dass also der Mensch sich jetzt sein geschichtliches Sein, seine Uneigentlichkeit selbst aneignet."* (A 107) Der Begriff der Aneignung ermöglicht - als Zentralmoment der neu zu erfindenden Politik – ein Vom-Klassenkampf-aus-Denken auch unter postmodernen Verhältnissen, welches unter Beibehaltung poli-

tischer Parteilichkeit eine Binnenreflexion der sozialen Auseinandersetzungen und ihrer AkteurInnen ermöglicht. Erst diese Binnenreflexion über die Reproduktion von Macht- und Herrschaftsmechanismen „innerhalb der Multitude" kann zu neuen Netzwerken kollektiven Kampfes führen, um die Bündnispolitiken alten Stils abzulösen. Aneignung darf somit nicht nur als Aneignung des zuvor Enteigneten gedacht werden, sondern auch als Aneignung des Communen im stets zu erneuernden Prozess der Herrschaftsbekämpfung.

Diese Bewegung der Aneignung ist der Kommunismus, der ja lt. Marx und Engels „*kein Zustand, der hergestellt werden soll*" ist, sondern „*die **wirkliche** Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt*" (MEW 3, 35, Herv. i.O.), Agamben beschreibt in Bezug auf das Sprache- bzw. Kultur- / Naturverhältnis bezogen diese Bewegung als eine doppelte: einerseits als „Eigentlich-Werden (Natur) des Uneigentlichen (Sprache)" (A 107) und andererseits immer auch als „Uneigentlich-Werden (Sprache) des Eigentlichen (Natur) (ebd.).

Wirkliche Bewegungen

Meines Erachtens wäre diese Doppelbewegung nicht auf das Wechselspiel von Natur und Sprache einzuschränken; im Lichte der kommenden, neu zu erfindenden Politik wäre der Raum der Aneignungsbewegung auch auf folgende Bereiche auszudehnen:

- Aneignung der gesellschaftlichen Teilhabe (Grundeinkommen)
- Aneignung der Bewegungsfreiheit und der Lebensräume (WeltbürgerInnenschaft)
- Aneignung der Produktion(smittel)

Diese drei miteinander verketteten Aspekte der kommenden Politik finden sich auch in Hardt /Negri´s Buch *Empire* (Hardt/Negri 2003) und stecken die Eckpunkte des Raumes revolutionärer Bewegungen ab, die nicht explizit thematisierte, oben genannte, Aneignung der Sprache wiederum ist wohl das größte eingelöste Versprechen von *Empire*, dessen zweiter großer Verdienst es ist, die Bewegungen der Aneignung nicht als Wiederaneignung von Entfremdetem zu denken, jenseits von Ursprung und Authentizität, von jenen Kategorien, die politisch stets zur Wahl des kleineren Übels (als Zwischenetappe in Richtung Befreiung selbstverständlich) gedrängt haben und die dennoch nie bei bloß kleinen Übeln halt gemacht haben. Dagegen wäre nichts weniger als ein Programm der Befreiung zu setzen, welches wohl kaum schöner ausgedrückt werden kann als mit Giorgio Agamben: „*Wenn es heute eine soziale Macht (potenza) gibt, muss sie bis auf den Grund ihrer eigenen Ohmacht (impotenza) gehen und, im Verzicht auf jeden Willen sowohl Recht zu setzen als auch es zu wahren, den Zusammenhang zwischen Gewalt (violenza) und Recht, zwischen Lebendem und Sprache an allen Orten sprengen.*" (A 108, vgl. auch Agamben 1998, S. 23 ff.) Erst dieses Herbeiführen des „wirklichen Ausnahmezustandes" (Benjamin) kann den Raum öffnen für ein Neues, eine kommende Gemeinschaft, jenseits von Staat, Recht, Souveränität und Nation.

Jenseits von Ent- und Aneignung: Die Potenzialität des freien Gebrauchs: Kommunismus

Die postfordistische Transformation bietet hier, bei allen Schattenseiten, die aktuell die Potenziale der Befreiung bei Weitem überragen, in der „einzig mögliche[n] Erfahrung des Gattung-Seins [...] oder, mit Marx gesprochen, des *General Intellect*" (A 110, Herv. i.O.) die Chance auf eine neue Politik, jenseits der heimtückischen Zweck-Mittel-Rationalität: „*Politik ist die Darbietung einer Mittelbarkeit, das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem.*" (A 111, Herv. i.O.). Dieses „In-der-Sprache-Sein selbst als reine Mittelbarkeit" (ebd.) als nicht dekonstruierbare *Conditio humana* erlaubt die Begriffe von Aneignung und Enteignung zu durchbrechen in Hinblick auf einen „freien Gebrauch" des Gemeinsamen[11]. Diese, letztlich notwendige Überwindung der „Dialektik" von Ent- und Aneignung hat wohl auch Jacques Derrida im Sinne, wenn er von *Exappropriation* spricht, einer Kombination von Appropriation (Aneignung) und Expropriation (Enteignung) (Derrida 1996, 146, siehe auch 149). Diese Überwindung als Bedingung des freien Gebrauchs des Gemeinsamen erfordert gleichzeitig das Ende der Unterwerfung; „Die Unterwerfung bindet (sich) an die Aneignung" (Derrida 1996, 146).

Obgleich es Derrida hier an maximalistischem Pathos nicht mangelt (wohl aber an kritischer Reflexion der hier stets mitzudenkenden notwendigen Differenz zwischen theoretischer und politischer Praxis), ist die Überwindung des Eigenen doch notwendige Voraussetzung für die Überwindung des Anderen, und beide, um die mit Nachdruck gestellte Eingangsfrage Giorgio Agambens praktisch zu beantworten. In Hinblick auf ein kommunistisches Jenseits von Ent- und Aneignung, ein Jenseits des „vollen Genusses" (Agamben) der Früchte *des Communen*, in diesem unmöglichen Hinblick auf das „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" Marxens können also die oben skizzierten Prozesse der Aneignung durchaus als Ansatzpunkte transformatorischer Politik gelten. Zu Experimentieren gilt es also, fragend voranzuschreiten, und die Maxime Walter

Benjamins möge uns dabei begleiten: „*Die Ordnung des Profanen hat sich auszurichten an der Idee des Glücks.*“ (Benjamin 1965, 95, vgl. A 109)

Elemente der Kritik

Eher kursorisch möchte ich zum Schluss noch einige problematische Aspekte der oben behandelten Texte in den Raum rücken:

a) Kritik an der Theorie Toni Negris: Nicht ganz zu unrecht wird Negri Produktivitätsfetischismus vorgeworfen. Zwar war es genau die marxistische Tradition, in der er selbst steht, die die Vernachlässigung von Reproduktion und „Nicht-Arbeitszeit“ aufs Tapet gebracht hat (z.B. mit der These des Übergangs der Subjektivität vom Massenarbeiter zum gesellschaftlichen Arbeiter), dennoch existiert bei Negri eine nicht ungefährliche Simplifizierung, wenn er z.B. schreibt: „*Welcher konstitutionelle Kompromiß wäre tatsächlich in einer Situation möglich, in der ein großes Maß proletarischer Kooperation und ein hochgradig externes und parasitäres Kommando des multinationalen Kapitals einander gegenüberstehen, ‚Geld' gegen Produktion*'“. (N 75) Es wäre hier zwar verkürzt und populistisch, den Vergleich mit dem durch die Nazis geprägten Gegensatz „raffendes“ und „schaffendes“ Kapital zu bedienen, dennoch ist in einer Gesellschaft, in der auf der einen Seite Millionen Menschen „arbeitslos“, für die herrschende Ordnung „unnütz“ sind, der Verweis auf die Produktivität der ganzen Gesellschaft bei gleichzeitigem Identifizieren eines bloß „parasitären“ Kapitals mehr als verkürzend. Hier rächt sich meines Erachtens nach die Ablehnung Negris, sich mit der Arbeitswerttheorie Marxens auseinander zu setzen. Stattdessen versucht er, den gesellschaftlichen, d.h. kapitalistischen Reproduktionsprozess ausschließlich in politischen bzw. ideologietheoretischen Termini auf den Begriff zu bringen, was zwar eine überaus spannende Dechiffrierung des „unterirdischen Stromes“ der gesellschaftlichen Entwicklung anbietet, überprüfbare und einigermaßen trennscharfe Ergebnisse in Sachen ökonomischer Entwicklung aber schuldig bleibt.

b) Ein zweiter Kritikpunkt, der allerdings wirklich nur sehr fragmentarisch angerissen werden kann, wäre „das ewige Problem der Repräsentation“ in arbeitsteiligen Gesellschaften. Weit davon entfernt, die Schlussfolgerung *Ernesto Laclaus* zu teilen (er sieht keine Möglichkeit, der Repräsentation zu entgehen, sondern im Gegenteil erst durch Repräsentation die Möglichkeit von Demokratie; dementsprechend versteht er unter Demokratisierung eine möglichst weitgehende Verallgemeinerung des Repräsentationsprinzips) (Laclau o.J.), meine ich dennoch, dass die unhinterfragte prinzipielle Ablehnung DER Repräsentation einer gesellschaftskritischen Theoriebildung eher im Wege steht als nützt. Komplex strukturierte, arbeitsteilige Gesellschaften müssen Regeln erfinden, um Effizienz in Einklang mit gesellschaftlichen Bedürfnissen zu bringen. Auf die Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit VON Repräsentation zu verzichten, heißt bereits jetzt vor aktuellen und künftigen informellen Hierarchisierungen zu kapitulieren. Gerade Negris Theorie von den „Sowjets der Massenintellektualität“ täte gut daran, zumindest als einen Teil dieser Auseinandersetzung, sich auch mit demokratiepolitischen Aspekten der historischen Rätebewegungen auseinander zu setzen. „Die Multitude wird´s schon richten“ ist jedenfalls zu wenig.

c) Die Unterbelichtung der enormen gesellschaftlichen Heterogenität, die neben den neuen „postmodernen“ Formen von Vergesellschaftung noch sämtliche modernen und vormodernen integriert bzw. integrieren muss, und die auch innerhalb der „neuen Arbeitsformen“ extreme Hierarchisierungen erlaubt bzw. hervorbringt. Die Multitude, ist selbst durch mannigfaltige soziale Hierarchien gekennzeichnet, welche die horizontale Kooperation und Assoziation erschweren oder gar hierarchisierend überformen und somit verunmöglichen. Dieser Aspekt bleibt bei vielen „postmodernen“ TheoretikerInnen unterbelichtet. (siehe dazu beispielsweise die feministische Kritik Susanne Schulz´ am „Verschwinden der Reproduktionsarbeit in *Empire*“ (Schulz o.J.))

Hier wäre eigentlich der Übergang zur Problematisierung praktisch politischer Artikulationen angebracht... Aber das ist eine andere Geschichte.

e-mail: pyrx@gmx.li

Anmerkungen:

1 „Fragend gehen wir voran!“ lautet der Leitspruch der ZapatistInnen.

2 Hier beziehe ich mich auf den Unterschied zwischen Politik und Polizei in Ranciere 2002, S 33 ff.

3 Die Begriffsunterscheidung „theoretische Praxis“ und „politische Praxis“ wurde von Louis Althusser entwickelt. Siehe dazu und auch als kurze und gute Einführung in das Denken Althussers Böke 2001.

4 Das Commune (lat., zu Deutsch „das Gemeinsame“) bezeichnet neben dem philosophischen und dem Klassenaspekt einen dritten Bedeutungshorizont des Begriffs Multitude, den einer ontologischen Dimension im Hinblick auf die biopolitische Produktion: „Das schöpferische Vermögen der Multitude ist die Virtualität einer konstituierenden Macht, die im Kampf oder besser: in den biopolitischen Kämpfen gegen das Empire zu einer anderen Form gesellschaftlichen Zusammenlebens führt, von Negri als das Gemeinsame, das Commune bezeichnet. Das ist die Multitude in ihrer ontologischen Dimension: als Produzentin des menschlichen

Seins selbst.“ (Heister / Schwarz 2004)

5 Immanuel Wallerstein: Movimenti del mondo, movimenti nel mondo / Bewegungen der Welt – Bewegungen in der Welt), Vortrag gehalten am 19.2.2003 in Neapel.

6 In der deutschen Übersetzung von Empire wird Multitude mit Menge übersetzt, was jedoch der Spezifizität des Begriffs und seiner Verwendung bei Hardt und Negri nicht gerecht wird. Der „Nachfolgeband“ von Empire, „Multitude“ (Hardt/Negri 2004), zeigt dies bereits im „deutschen“ Titel (ebenfalls „Multitude“) an und zumindest dieser wird auch in der deutschen Ausgabe nicht mehr übersetzt.

7 Vgl. zu Massenintellektualität Birkner 2003

8 „Immanence et revolution“ war der Titel eines Seminars von Isolde Charim (am philosophischen Institut der Universität Wien im Wintersemester 2003/4), das auch Ausgangspunkt dieses Textes war.

9 Vgl. Derrida 1996, S. 138 f., zu Transnationalität bzw. Transversalität siehe Schandl 2003 bzw. Raunig 2002

10 Gerade in neueren Texten weist Negri (& Hardt) durchaus auf die reaktionäre Seite der „modernen“ Gemeinschaftlichkeit – z.B. von Volk oder Rasse – hin. Diese gehorchen im Gegensatz zur Multitude von Singularitäten immer einem vereinheitlichenden Prinzip und sind deshalb Formen von gestern, die es zu bekämpfen gilt.

11 „[W]as die Dekonstruktion in Bewegung setzt – das Nicht-Dekonstruierbare, das in diesem Zusammenhang den Namen der Gerechtigkeit im Unterschied zum Recht erhält -, hat nicht die Form einer fundierenden Grenze, an der sich eine Art von radikalem Zweifel beruhigt oder stößt. Vielmehr handelt es sich um ein Gebot, gegenüber dem jede Konstruktion oder jede Grundlegung unangemessen ist.“ (Derrida, 2004, 128, Endnote 64)

Verwendete Literatur:

Agamben, Giorgio: Bartleby oder die Kontingenz, in: - ders.: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, Berlin 1998, S. 7-75

- ders.: Noten zur Politik, in: - ders.: Mittel ohne Zweck; Noten zur Politik, Freiburg – Berlin 2001, S. 105-112, zitiert als „A“

- ders.: Homo sacer; Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M. 2002

Benjamin, Walter: Theologisch-politisches Fragment, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze; Mit einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse, Frankfurt a.M. 1965, S. 95-96

Birkner, Martin: Bewusstseinsindex oder Klassenkampf? Bemerkungen zur Methodik einer erneuerten Klassentheorie, in: grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte, Nr. 8, Wien 2003, S. 15-21

Böke, Henning: Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von ‚Orthodoxie‘ und ‚Revisionismus‘, Vortrag am 17. März und 2. Juni 2001, mit Ergänzungen, http://sozialistische-studienvereinigung.frankfurt.org/archiv/boeke1.htm, abgefragt am 26. August 2004

Derrida, Jaques: Marx´ Gespenster; Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a.M. 1996 (überarbeitete Ausgabe der 1995 erschienenen dt. Erstausgabe)

- ders.: Marx & Sons, Frankfurt a.M. 2004

Engels, Friedrich und Marx, Karl: Die deutsche Ideologie, in: Marx-Engels Werke in 43 Bänden, Berlin (Ost) 1956 ff., Band 3, zitiert als MEW 3

Foltin, Robert: Immaterielle Arbeit, Empire, Multitude. Neue Begrifflichkeiten in der linken Diskussion. Zu Hardt/Negris „Empire“, in: grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte, Nummer 2, Wien 2002, S. 6-20

Hardt, Michael, Negri, Antonio: Empire; Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M. 2003 (Durchgesehene Studienausgabe)

- dies.: Multitude; War and Democracy in the Age of Empire, New York 2004

Heister, Michael und Schwarz, Richard: Kritik der Biopolitik – Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris; in: Episteme, Online-Magazin für eine Philosophie der Praxis, Nummer 3, http://www.episteme.de/htmls/HeiSchw.html, abgefragt am 26. August 2004

Laclau, Ernesto: Macht und Repräsentation; in: Episteme; Online-Magazin für eine Philosophie der Praxis, Nummer 2, http://www.episteme.de/htmls/Laclau.html, abgefragt am 23. Jänner 2004

Moreau, Pierre-Francois: Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Frankfurt a.M. 1994 (die deutsche Erstausgabe erschien im VSA-Verlag unter dem Titel „Spinoza und Marx“ 1978), S. 77-89, zitiert als „M“

Negri, Antonio: Die wilde Anomalie; Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft, Berlin (West) 1982

- ders.: Ready-Mix; Vom richtigen Gebrauch der Erinnerung und des Vergessens, Berlin 1998

- ders.: Repubblica Costituente; Umrisse einer konstituierenden Macht, in: Negri, Antonio, Lazzarato, Maurizio, Virno, Paolo: Umherschweifende Produzenten; Immaterielle Arbeit und Subversion; Mit einem Vorwort von Yann Moulier Boutang; Herausgegeben von Thomas Atzert, Berlin 1998, S. 67-84, zitiert als „N“

Ranciere, Jaques: Das Unvernehmen; Politik und Philosophie, Frankfurt a.M. 2002

Raunig, Gerald: TRANSVERSAL oder Die Linie, die nichts verbinden muss, http://igkultur.at/igkultur/transversal/1018733810, abgefragt am 23. Jänner 2004, veröffentlicht 2002

Schandl, Franz: Transnational statt internationalistisch!, in: Streifzüge 1/2003, online unter www.streifzuege.org

Schultz, Susanne: Aufgelöste Grenzen und „affektive Arbeit“; Über das Verschwinden von Reproduktionsarbeit und feministischer Kritik in Empire, ttp://www.rosaluxemburgstiftung.de/Einzel/empire/schultz.pdf, abgefragt am 23. Jänner 2004

Wallerstein, Immanuel: Bewegungen der Welt – Bewegungen in der Welt (Movimenti del mondo, movimenti nel mondo); Kommentierte Mitschrift eines Vortrages in Neapel, Sala Gemito, gehalten am 19. Februar 2003

Michael Hardt, Antonio Negri: Multitude. War and Democracy in the Age of Empire.

New York: The Penguin Press 2004, 427 Seiten, 26,50 Euro.

Eine Kritik am Buch Empire derselben Autoren war, dass das Konzept der „Multitude" zu wenig ausgeführt werde. Im August ist der Nachfolgeband *Multitude* erschienen (in Kürze wird die deutsche Übersetzung folgen). Es bestätigt die Erwartung der „genauen Erklärung" und doch hat der wieder Text Manifest-Charakter und sollte darum auch als Aufforderung zum Handeln gelesen werden. Im Vorwort vergleichen die Autoren *Empire* und *Multitude* mit den beiden Büchern von Thomas Hobbes, *De Cive* (veröffentlicht 1642) und Leviathan (1651): *De Cive* beschreibt den sozialen Körper, der in den Leviathan der Souveränität verwandelt wird, während Hardt und Negri von der Beschreibung der Souveränität (*Empire*) zur lebendigen Demokratie der *Multitude* kommen. Es geht um den Anfang und das Ende der bürgerlichen Gesellschaft.

Der erste der drei großen Abschnitte mit dem Titel Krieg beschreibt die augenblickliche Situation im Übergang zum Empire. War in der Moderne der Krieg der Ausnahmezustand, so nähern wir uns jetzt der Situation an, in der permanent Krieg oder BürgerInnenkrieg herrscht. Durch den permanenten Ausnahmezustand (besonders seit dem 11. September 2001) sowohl nach innen wie nach außen wird der Unterschied zwischen Polizei- und Militäraktionen immer geringer. Der Kriegszustand ist der intensivste Ausdruck der Biomacht, die Produktion der Kontrolle über die Bevölkerung. Die Überwachung reicht bis in die intimsten Bereiche des Lebens.

Technologische Revolutionen im militärischen Bereich ließ den Körper der SoldatInnen vom Schlachtfeld verschwinden. Während der militärischen Interventionen des letzten Jahrzehnts starben beinahe nur die Feinde des Westens und der USA. Gegen die herrschende Asymmetrie der militärischen Macht entwickelte sich die Strategie des Guerillakriegs. Eine Guerilla bildet polyzentrische Netzwerke und ist durch eine militärische Hierarchie nicht zu bekämpfen. So muss die unilaterale Kriegführung durch die USA scheitern, ein Rückgriff auf die gesamten strukturierenden Netzwerke des Empire wird notwendig sein.

Die Produktivität des Widerstands war immer vor den herrschenden Strukturen da. In der modernen revolutionären Entwicklung vereinigten sich die Banden und Guerillas zu einer Volksarmee (etwa in China oder in Vietnam). Als Kritik an undemokratischen Strukturen wurde ab Mitte der 1960er wieder das polyzentrische Guerillamodell favorisiert. Oft war aber auch der Guerillakampf nicht mehr als die Kopie einer Armee. Erst mit der Veränderung der Produktion, etwa dem Verschwinden der Grenzen zwischen Arbeit und Leben (Stichwort: Postfordismus) wurden Netzwerkkämpfe neu erfunden: Durch identitätspolitische AktivistInnen (Schwule, Lesben, Feministinnen, Minderheiten), besonders aber durch die Ende der 1990er entstehende globale Protestbewegung. Ein Netzwerk ist nicht prinzipiell emanzipatorisch, wie der islamische Terrorismus zeigt. Um die Unterschiede festzustellen, müssen die Veränderungen in der Produktion beleuchtet werden.

Womit wir beim nächsten Abschnitt wären: **Multitude.** Diese ist kein politischer Körper (es gibt keine Hierarchien: Kopf und Glieder etc), sondern eine Menge von Singularitäten, eine unreduzierbare Vielfalt, sowie das Subjekt postmoderner Produktion. Die jetzt dominierende immaterielle Arbeit ist materiell, es werden Körper und Hirne eingesetzt, aber die Produkte sind immateriell wie etwa Wissen und Kommunikation. Die Hegemonie dieses Arbeitstypus ist qualitativ, nicht quantitativ. Im weltweitem Maßstab nahm die Zahl der in der Produktion materieller Güter beschäftigten ArbeiterInnen zu, aber der Charakter aller Arbeiten hat sich geändert, wurde immaterialisiert, etwa durch die Informatisierung von Industrie und Landwirtschaft oder durch die Aufwertung sozialer und emotioneller Qualitäten in jeder Produktion. Die Manipulation und Erzeugung körperlicher und mentaler Zustände (Affekte) als Teil der Arbeit zeigt die besondere Intensität der Entfremdung, da dabei etwas sehr Intimes dem kapitalistischen Regime unterworfen wird. Das ganze Leben wird zum Produktionsprozess, der Begriff biopolitische Arbeit würde diese Immaterialisierung treffender charakterisieren. Die BäuerInnen gelten als besondere Herausforderung für das Konzept Multitude. Hardt / Negri zeigen, dass auch diese maßgeblich an der biopolitischen Produktion beteiligt sind, sie nutzten schon immer Wissen, Intelligenz, Innovation. Ebenso gilt das für die Armen, die formal aus dem Produktionsprozess ausgeschlossen sind.

Aber gerade ihre Fähigkeit zur Organisation des Lebens und Überlebens ist biopolitische Produktivität, auf die auch die herrschenden Ausbeutungsstrukturen nicht verzichten können.

Der globale politische Körper des Empire befindet sich in einem Stadium des Übergangs, eines Interregnums. Dieser Zustand ist die Verallgemeinerung der Ungleichheit auf globaler Ebene, ein System der Apartheid, das nicht mehr ausschließt (wie zu Zeiten des Kolonialismus), sondern einschließt. Mit der Verringerung der Bedeutung der Nationalstaaten ist Regulation und politische Ordnung aber nicht verschwunden. Diese organisiert sich um drei Gruppen als internationales Netzwerk: die KonzernvertreterInnen, die VertreterInnen der (wichtigen) Nationen und die der internationalen Bürokratien wie IWF und Weltbank. Sie müssen sich auf starke Staaten stützen, die die Marktordnung garantieren, da die immateriellen Produkte neue „Sicherheitsprobleme“ schaffen, da kulturelle Ausdrucksformen und Computerprogramme – im Gegensatz zu materiellen Produkten – beliebig reproduzierbar sind. Ein neuerlicher Kampf gegen die Einhegungen (*enclosures*) gemeinsamer, allgemeiner Güter (*commons*) hat begonnen. Ein Teil davon ist auch die Auseinandersetzung um das Eigentum an Wissen und an lebenden Organismen (Stichwort Biopiraterie).

In der heutigen Situation des Übergangs haben sich die traditionellen sozialen Körper aufgelöst. Das „Fleisch“ (sowohl Geist wie auch Körper, das elementare Alles) der Multitude wird zur ungeformten Lebensmacht (daher die vielfältige Angst vor der Auflösung der herrschenden, etwa auch der sexuellen, Ordnungen). Das Produktive des formlosen Fleisches liegt in Kommunikation, Kooperation, Sozialität, die das Gemeinsame (*common*) erzeugen, das wiederum neue Kommunikation, Kollektivität etc möglich macht, eine endlose Spirale. So wie uns die geschlechtliche Performativität dazu zwingt, innerhalb der Geschlechterordnung agieren, wir diese aber durch unser Agieren verändern können. Die „sprechende“ immaterielle oder biopolitische Arbeit erzeugt immer etwas Gemeinsames, ist daher potentiell gegen die Eigentumsordnung gerichtet. Dieses Gemeinsame weist auch den Weg aus der Alternative Privatisierung oder Verstaatlichung. Öffentliche Güter sollen nicht vom Markt bestimmt werden, aber auch eine bürokratische Organisation („Staat“) ist nicht mehr notwendig.

Die jetzt bestehende **Demokratie** (so der Titel des dritten Abschnitts) gerät durch die Globalisierung in eine Krise. Auf der linken Seite versuchen Sozialdemokratien den Nationalstaat wieder zu stärken, während Liberale die Demokratie in der Überwindung des Nationalstaates sehen. Die Rechten sehen entweder die Durchsetzung der Demokratie in der weltweiten US-Hegemonie oder sie sehen durch die Globalisierung ihre konservativen Werte gefährdet. Alle wollen sie von oben einführen, was einer echten Demokratie widerspricht. Die Entwicklung der modernen Demokratie brachte zwei maßgebliche Fortschritte: Die Idee, dass alle beteiligt werden sollen und das Prinzip der Repräsentation. Gerade im zweiten zeigt sich jedoch der Mangel bisheriger Demokratiemodelle. Repräsentation ist immer Verbindung und Trennung. Die Repräsentierenden sind abgelöst von den Repräsentierten, sie üben den Willen eines vereinheitlichten Souveräns aus, der nichts mit der Multitude zu tun hat. Darum sind radikale Innovationen notwendig, eine Neuerfindung der Demokratie. Ein solcher Versuch war im Sozialismus die Rätedemokratie, welche ökonomische und politische Macht verbinden sollte. Aber auch dort blieb die Demokratie unverwirklicht, sie wurde in Parteidiktatur verwandelt.

Die Krise vor der französischen Revolution ließ die Monarchie eine Reihe von Beschwerden sammeln. Auch jetzt lassen sich die Unzulänglichkeiten des herrschenden kapitalistischen Regimes sammeln. Sie können als Kritik an den Formen der Repräsentation (der Demokratie), an der mangelnden Verwirklichung von Rechten und Gerechtigkeit, am Bestehen von Ungleichheit und Armut verstanden werden. Sie lassen sich mit anderen als biopolitischen Forderungen (es geht um das ganze Leben) verbinden. Die daraus entwickelnden Reformvorschläge stoßen auf die beinahe unüberwindbare Unnachgiebigkeit des Empire. So stellt sich heute die Frage nach Reform oder Revolution nicht mehr. Die Multitude steht dem Empire ohne Vermittlungsmöglichkeit gegenüber. Es wird aber der weit verbreitete Wunsch nach echter Demokratie offensichtlich. So wie im 18. Jahrhundert auf die griechische Polis als Modell verwiesen wurde, dann aber die anders funktionierende nationalstaatliche Demokratie entwickelt wurde, so müssen jetzt neue Wege der globalen Demokratie erfunden werden.

Alle Formen der Macht (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) reduzieren die Multitude durch Repräsentation auf eine Einheit. Aber alle Formen der Macht haben Schwächen: Sie sind von der Zustimmung der Unterdrückten und Ausgebeuteten abhängig. Diese muss immer wieder produziert werden, Repression und Unterdrückung stören das Funktionieren der Ausbeutung empfindlich. Durch die Veränderung der Art der Produktion hat sich auch die Entscheidungsmacht in die produktive Struktur verlagert. Die Netzwerke der biopoliti-

schen Arbeit machen das erste Mal Demokratie verwirklichbar, in einem Netzwerk ist keine Entscheidungsmacht einer/s Einzelnen mehr notwendig, Kooperation und Kommunikation ersetzen alle Hierarchien (im Buch „*Empire*" wurde das noch als eine Art spontaner und elementarer Kommunismus bezeichnet). Diese Möglichkeiten der Demokratie stoßen auf das Hindernis des Krieges, den permanenten Ausnahmezustand, die andauernde Drohung der Gewalt. Auch der Widerstand der Multitude muss nicht gewaltfrei sein, aber es müssen neue Waffen gefunden werden, mit den Waffen der Herrschenden werden wir immer unterliegen. Beispiele für neue Waffen sind etwa Massenverweigerungen oder karnevaleske Demonstrationsformen, vieles muss aber erst entdeckt werden. Die konstituierende Macht der Multitude besteht im biopolitischen Gemeinsamen (*commons*), in den kooperativen und kommunikativen Netzwerken und in der kollektiven Entscheidungsmacht. Der Zustand des permanenten Krieges macht es nicht leicht, aber der Kampf um Reformen muss zu einem radikalen aufständischen Begehren führen, zu einem Sprung in eine lebendige Zukunft: „Das wird der echte politische Akt der Liebe." (S. 358)

Neben literarischen Einschüben als Übergänge unterbrechen drei Exkurse die Argumentation des Textes; sie sind es aus verschiedenen Gründen wert, getrennt behandelt zu werden. Im ersten Exkurs beantworten die Autoren eine Frage, die bereits nach dem Erscheinen von *Empire* zu lebhafter Diskussion in der grundrisse-Redaktion führte: Das Marxsche Wertgesetz, so Hardt und Negri, gilt heute nicht mehr, weil die veränderten historischen Verhältnisse (Arbeit und Leben) eine Neubestimmung verlangen. Der Wert der abstrakten Arbeit war immer mit dem Maß (dem Zeitmaß, den Arbeitsstunden) verbunden. Im Zeitalter der immateriellen Arbeit löst sich das Maß auf - durch die Verwischung der Grenze zwischen Arbeit und Freizeit, besonders aber durch die Veränderung der Produktion. Während die materielle Arbeit Lebensmittel (*means of social life*) erzeugte, produziert immaterielle Arbeit das Leben selbst (*social life*). Die lebendige Arbeit für das Leben ist nicht mehr messbar. Außerdem sind die Produkte, etwa Wissen, durch ihre Reproduzierbarkeit maßlos, exzessiv. Eine Theorie über die Beziehung von Arbeit und Wert muss heute am Gemeinsamen (*commons*) ansetzen und nicht mehr an der Mehrarbeit. Die heutige Ausbeutung erfolgt durch die Expropriation des Gemeinsamen, die Grenzenlosigkeit dieser Produktion wird beispielsweise durch die exzessive Finanzspekulation repräsentiert, die schon auf diese zukünftig entstehenden Werte setzt. Subjektivität entsteht heute nicht mehr im Kampf gegen die Mehrwertabpressung in der Arbeit, sondern in der gesamten biopolitischen Produktion, deren deutlichster Ausdruck „die Armen" sind.

Der zweite Exkurs behandelt die Kritiken der Linken an den Vorstellungen, wie sie von den Autoren in „Empire" entwickelt wurden. Da wäre einmal der Vorwurf des Anarchismus, weil sie die Spontaneität der Revolten idealisieren. Tatsächlich findet sich aber die notwendige Organisation in der Kommunikation, Kooperation und Kollektivität der Multitude. Auch der komplementäre Vorwurf, sie würden wie LeninistInnen ganz bestimmte Kämpfe privilegieren (die globale Protestbewegung), wird mit dem Argument der Breite der Multitude zurückgewiesen. Weiters würden sie die ArbeiterInnenklasse ignorieren und die immateriellen ArbeiterInnen als neue (leninistische) Avantgarde sehen. Die Autoren zeigen jedoch auf, dass das ganze Leben Produktion ist und damit alle Arten von „Arbeit" berücksichtigt werden müssen. Weiters betonen Hardt und Negri ihre Ablehnung der Dialektik, weil sie nicht von einer gegenseitigen Abhängigkeit von Empire und Multitude ausgehen: Das Empire ist abhängig von der Multitude, die Multitude aber nicht vom Empire. Auch die Kritik, dass sie nur Teile der Unterdrückten berücksichtigen würden und Philosophen der Eliten des Nordens seien, weisen sie mit ihrer Integration der BäuerInnen und der Armen ins Fleisch der Multitude zurück. Den Vorwurf des Utopismus sehen sie in der Beschreibung der Organisation der Multitude widerlegt.

Exkurs Nummer drei behandelt eine neue Geopolitik. Multinationale Konzerne und gewichtige Nationalstaaten (die Aristokratie) stehen dabei in Widerspruch zum Unilateralismus der USA (dem Monarchen). Die Autoren schlagen strategische Bündnisse der Multitude mit diesen AristokratInnen vor, indem sie eine Magna Charta für einen Multilateralismus befürworten. Durch diese Allianzen sollten dann neue Möglichkeiten der Subversion entstehen. Für die zukünftige Entwicklung sehen sie aber weder eine Zukunft für den Unilateralismus der USA noch für einen Multilateralismus, wie er von den europäischen Mächten vertreten wird.

Wenn die Multitude unrepräsentierbar ist, wer sollte dann solche Allianzen schließen (Hardt / Negri erwähnen Protestierende in den Straßen, Sozialforen und NGOs)? Sind sie dabei nicht recht nahe an Vorstellungen einer Idealisierung der „Zivilgesellschaft"? Ist das auch der Grund, warum nur mehr *Demokratie* vorkommt, nicht mehr aber der Begriff des *Kommunismus*? Mit dem Vorschlag des strategischen Bündnisses sind sie schon sehr nahe an einer Etappentheorie, die aus taktischen

Gründen einen unterlegenen Imperialismus unterstützen will. Um das politische Konzept nicht zwischen diesem seltsamen Taktizismus und dem träumerischen aufständischen Begehren der Liebe versanden zu lassen, möchte ich noch einmal die Beschreibung der augenblicklichen Situation im historischem Vergleich rekapitulieren. Zwei Beschreibungen beziehen sich auf die Situation direkt vor der französischen Revolution. Der Alleingang der USA im Krieg gegen den Irak provozierte eine Revolte der Aristokratie (des alten Europa), auch weil die USA unfähig sein werden, die Kosten des Krieges zu tragen und dadurch auf das Geld der Aristokratie zurückgreifen muss (S, 61ff). Ähnlich wurde die französische Revolution durch eine Revolte des Adels 1788 eingeleitet. In einer Überschrift (*Cahiers de Doléances*, S. 268) wird noch einmal auf das 18 Jahrhundert hingewiesen. Diese Briefe leiteten vor der Revolution die Konstituierung der Generalstände ein, die als neue soziale Macht den Sieg der Bourgeoisie vorbereiteten. Hardt / Negri sehen heute keine entstehenden Generalstände, weil die Multitude keine repräsentative Form haben kann und diese für eine demokratische Revolution auch nicht notwendig ist. Wir befinden uns aber schon im revolutionären Prozess, wo der Widerstand gegen das Empire mit dem Aufstand und der konstituierenden Macht, wie sie in ihrer Keimform in der biopolitischen Produktion besteht, zusammenfällt.

Robert Foltin

Jürgen Behre: Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen

Hamburg: VSA-Verlag 2004, 246 Seiten, 17 Euro

Dass der Staat kein Mittel für Emanzipation und gesellschaftliche Transformation sein kann, war innerhalb der linken Debatte zumeist unumstritten. Ebenso, dass Demokratie keineswegs mit dem System der repräsentativen Demokratie gleichzusetzen ist. Zugleich wurden in der linken Diskussion oftmals sehr verkürzte und unzureichende Bestimmungen des Staates mitgeschleppt, etwa, dass der Staat einfach ein Werkzeug der herrschenden Klasse, oder dass der Staatapparat nichts anderes als der geschäftsführende Ausschuss der Bourgeoisie sei. Aber mit dem Bild vom Staat als Werkzeug wurden auch sehr problematische Schlußfolgerungen begründet: Warum der Bourgeoisie dieses Werkzeug – sei es durch Wahlsiege, sei es durch Machtergreifung – nicht aus der Hand nehmen und es für eine gute Sache einsetzen? Und wenn schon die vollständige Übernahme der Staatmacht aktuell unmöglich sei, so gelte es doch den Einfluss zu vergrößern…

Dagegen ist positiv zu vermerken, dass aktuell die Diskussion über diese höchst unzulängliche Staatsbetrachtung bereits weit hinaus ist. Immer öfter wird die Form der Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft selbst als Problem und Hindernis für Emanzipation erkannt und ebenso der strikte Gegensatz von Demokratie und Parlamentarismus herausgearbeitet. In diesem Sinne und aus dieser Perspektive hat Jürgen Behre ein sehr informierendes Buch geschrieben. Sein Erkenntnisinteresse formuliert der Autor folgendermaßen: Im Gegensatz zu staatszentrierten Konzeptionen „*..wird hier mit Marx die These vertreten, dass Staatlichkeit und selbstbestimmte, demokratische Verhältnisse einander ausschließen…*“ (7) Behre schlägt dazu einen weiten Bogen von den frühbürgerlichen Staatstheorien über Hobbes, Locke, Rousseau bis zu Kant, Hegel und Habermas. Im letzten, entscheidenden Abschnitt rezipiert Behre die Auffassung von Marx, wobei er vor allem zwei frühe Schriften besonders genau analysiert, und zwar die „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ einerseits und die kurze, jedoch sehr wichtige Schrift



„Zur Judenfrage“ andererseits. Auch ich meine, dass Marx gerade in diesen beiden genannten Arbeiten in der Staat- und Demokratiefrage eine Klarheit und Dichte erreicht, die in späteren Werken so nicht mehr zu finden sind. Anders gesagt, zu Recht rekonstruiert der Autor den Marxschen Staats- und Demokratiebegriff anhand dieser frühen Texte. Seinem Resümee kann ich voll und ganz zustimmen: *„Somit zeigt sich bei Marx, daß Demokratisierung als Bewegung der Aufhebung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft und damit der kapitalistischen Produktionsweise gedacht ist.“* (223)

Das Buch zeichnet sich nicht nur durch sehr klare Darstellung aus, Behre bezieht auch die themenrelevanten Beträge aus der deutschen Debatte, insbesondere zu Hegel, Kant und Habermas ein. So gesehen informiert dieses Buch auch über den Stand der Diskussion. *Volkssouveränität und Demokratie* ist also keine rasch hingeschriebene Polemik, sondern eine sehr genau ausgearbeitete, sehr detailreiche Darstellung.

Wie zu vermuten, folgt nun das unvermeidliche „Aber“: Die Rolle Kants in dieser Frage bleibt irgendwie offen und in Schwebe. Vorwegnehmend als eine Art Relativierung meiner kritischen Anmerkung sei gesagt, dass etwa auch bei Hardt und Negri Kant weitgehend aus der Schußlinie genommen wird, ganz im Gegensatz zu Hegel, versteht sich. Hegel, das arbeitet Behre klar heraus, stellt den Staat unmissverständlich über die Souveränität der Menge: *„Inhaltlich versucht Hegel die Vermittlung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat durch die Form einer konstitutionellen Monarchie zu leisten, die einen deutlichen Rückfall hinter Kants politische Idee einer demokratischen Selbstbestimmung darstellt.“* (132f) Auch Habermas, so Behre, schränkt im Gegensatz zu Kant Demokratie und Souveränität unzulässig ein: *„Wie der Exkurs zeigt, fällt er [Habermas] jedoch zum Teil hinter Kants Position zurück und begrenzt letztlich Demokratie auf die Zivilgesellschaft, da für ihn die staatliche Administration und die ökonomischen Beziehungen der Gesellschaft prinzipiell nicht demokratisierbar sind.“* (221) So weit, so gut. Aber wie steht es mit dem Verhältnis von Marx zu Kant, wie ist Kants politische Philosophie letztlich einzuschätzen? Dass Marx über Kant hinausgeht, daran lässt der Autor keinen Zweifel. Kant, so Behre, bleibe einem staatlichen Prinzip verhaftet: *„Denn Kants Republik ist staatlich verfaßt.“* (167) Aber wäre es möglich, das Kantsche Denken konsequent weiterzuführen, oder ist die Kantsche Konzeption nicht von Haus aus zum Scheitern verurteilt? *„Als Verfassungsprinzipien des politischen Gemeinwesens bestimmte Kant Freiheit und Gleichheit, die bei ihm als Einheit begriffen sind, schloß jedoch mit dem dritten Verfassungsprinzip der Selbständigkeit die Eigentumslosen von der politischen Gesetzgebung aus.“* (221) schreibt Behre. Würden wir die Kantsche Konzeption um diesen dritten Punkt erweitern, wäre dann durch diese Transformation Kant ein eindeutiger Kritiker von Staatlichkeit? Behre bezieht sich sehr stark auf Ingeborg Maus, die uns Kant als Theoretiker der uneingeschränkten Volkssouveränität vorstellt, und insbesondere den Slogan „Das Volk sind wir“, der immer wieder während der Revolte gegen das Regime in der ehemaligen DDR formuliert wurde, in unmittelbare Beziehung zum Kantschen Denken setzt.

Da Behre jedoch auch im Abschnitt zu Kant alle Aussagen und Positionen mit exakten Zitaten belegt, bildet sein Buch auch bezüglich der Kantschen Philosophie eine ausgezeichnete Grundlage für weitergehende Diskussionen und Debatten.

Karl Reitter

Subcomandante Insurgente Marcos
Durito, der Pirat[1]

12. Oktober 1999

„Nein, nein und nochmals nein!" sage ich Durito zum Hunderttausendsten Mal.

Ja, Durito ist zurück. Aber bevor ich mein wiederholtes „Nein" erkläre, sollte ich Euch die ganze Geschichte erzählen.

Anderntags, als der Regen schnurstracks einen Fluß durch die Hüttenmitte zog, kam Durito in der Dämmerung an Bord einer Sardinendose an, in deren Mitte ein Stift stak, an dem ein Taschentuch oder sonstwas befestigt war, das ich später als Segel erkennen durfte. Oben am Hauptmast – Verzeihung: am Stift – wehte eine schwarze Flagge mit einem schaurigen, auf gekreuzten Knochen ruhenden Totenkopf. Es war kein besonders gutes Schiff auf seinem raschen Weg zum Tischrand, und daher landete Durito nach einem Stoß, der ihn durch die Luft segeln ließ, genau auf meinem Stiefel. Durito richtete sich, so gut er konnte, auf und rief:

„Heute?! Heute?!" Er drehte sich um, sah mich an und sagte: „Ahoi, du! Karottennase! Sag mir das richtige Datum!"

Ich war unentschlossen. Ein Teil von mir wollte Durito bei seiner Rückkunft umarmen, ein anderer, kleiner Teil wollte ihn für die „Karottennase"-Passage treten und ein anderer, großer Teil wegen... wegen... des Datums? Ich blickte auf meine Uhr und sagte:

„12. Oktober 1999."

„Der 12. Oktober? Meiner Seele, wie die Natur die Kunst nachahmt! Gut. Heute, am 12. Oktober 1999, verkünde ich die Entdeckung, Eroberung und Befreiung dieser schönen Karibischen Insel, getauft auf den Namen... auf den Namen... Schnell, den Namen der Insel!"

„Welche Insel?" fragte ich, noch immer verwundert.

„Was meinst du mit ‚Welche Insel, Dummkopf? Diese hier! Welche andere Insel könnte gemeint sein? Ein Pirat, der keine Insel besitzt, um seine Schätze und Sorgen zu begraben, hat seinen Namen nicht verdient."

„Eine Insel? Ich hielt das bislang für einen Baum, eine Ceiba, um genau zu sein", sagte ich und beugte mich über den Rand der dichten Zweige.

„Dann bist du schon wieder betrogen. Das ist eine Insel. Wer hat jemals von einem Piraten gehört, der auf einer Ceiba gelandet wäre? Also entweder verrätst du mir den Namen der Insel oder dein Schicksal wird es sein, den Haien als Fraß vorgeworfen zu werden!" drohte Durito.

„Haie?" sagte ich und schluckte. Und zögernd entließ ich ein „Sie hat keinen Namen".

„Siehatkeinennamen. Mhm. Meiner Seele, das ist ein passender Name für eine Pirateninsel. Gut. Heute, am 12. Oktober 1999, verkünde ich, daß die Insel Siehatkeinennamen entdeckt, erobert und befreit ist, und ich ernenne diesen Mann mit der verdächtigen Nase zu meinem ersten Maat, Kabinenjungen und Späher."

Ich wollte sowohl die Beleidigung als auch die Vielzahl der mir übertragenen Positionen ignorieren und sagte:

„Soso... Jetzt bist du also ein Pirat!"

„Ein Pirat! Mach die Augen auf! Ich bin DER PIRAT!"

Die ganze Zeit über hatte ich Duritos Aufmachung beobachtet. Eine schwarze Klappe verzierte sein rechtes Auge; ein rotes Bandana bedeckte sein Haupt; ein Stück Draht steckte in einem Haken an einem seiner vielen Arme; und ein anderer hielt jenen glänzenden Zauberstab, der einmal Excalibur war. Ich war mir nicht ganz sicher, was daraus geworden war, aber es mußte eines dieser Schwerter sein, dieser Entermesser, die Piraten gebrauchen. Dazu war ein kleiner Zweig an einen seiner winzigen Beine gebunden, fast wie ein... ein Kleiderhaken!

„Ja! Was meinst du?" fragte Durito und vollführte eine halbe Drehung, um all das Kleinod zu präsentieren, das er für sein Piratenkostüm zusammengetragen hatte. Ich fragte ihn vorsichtig:

„Also jetzt heißt du?"

„Schwarzes Schild!" erklärte Durito würdig und fügte hinzu: „Aber den nicht Kosmopolitischen kannst du ‘Escudo Nero’ nennen."

„‘Schwarzes Schild’? Aber –"

„Sicher! Gab es keinen Barbarossa und keinen Schwarzbart?"

„Ja, gut, ich meine –"

„Aber keine Abers! Ich bin Schwarzes Schild! Im Vergleich zu mir war Schwarzbart ein Graubart, und das auch nur, wenn er sich Mühe gab, und Barbarossa war ausgewaschen wie dein altes Halstuch." All das sagte Durito, während er gleichzeitig Schwert und Haken schwang. Als er damit fertig war, begann er am Deck seiner Sardinendose – verzeiht: seines Schiffes – den „Piratensong" zu rezitieren:

Mit *zehn Kanonen, blank an Bord...*

„Durito." Ich will ihn zur Besinnung bringen.

...mit vollen Segeln vor dem Wind...

„Durito..."

...die flink wie Mövenflügel sind,
streicht eine Barke durch die Flut

„Durito!"

Schiff in Sicht! Hoi, alle Segel breit, Fersengeldsegel...

„Duritoooo!" schreie ich, schon verzweifelt.

„Beruhige dich. Hör auf zu schreien, oder ich lasse dich wie einen arbeitslosen Seeräuber aussehen. Was gibt´s?"

„Könntest du mir sagen, wo du warst, woher du kamst, und was dich in dieses Land, verzeihe mir, auf diese Insel brachte?" fragte ich schon ruhiger.

„Ich war in Italien, in England, in Dänemark, in Deutschland, in Frankreich, in Griechenland, in Holland, in Belgien, in Schweden, auf der Iberischen Halbinsel, auf den Kanarischen Inseln, überall in Europa", sagte Durito und beugte sich unentwegt von links nach rechts. „Als ich mit Dario in Venedig war, aß ich von dieser Pasta, nach der die Italienerinnen und Italiener so verrückt sind und die mich un-be-weg-lich zurückließ."

„Moment! Welcher Dario? Du sagst nicht, du warst mit Dario...?"

„Ja, Dario Fo[2]. Richtig, essen, oder eher nicht essen. Er aß, und ich sah ihm beim Essen zu. Du darfst nicht vergessen, ich bekomme Magenschmerzen von diesen Spaghetti, besonders wenn sie Pasto draufgeben."

„Pesto", berichtigte ich ihn.

„Pasto, Pesto... Gras bleibt Gras. Wie ich dir gerade erzählte, kam ich aus Rom nach Venedig, nachdem ich einem dieser 'vorläufigen' Anhaltelager für Immigrantinnen und Immigranten entflohen bin. Das ist eine Art Konzentrationslager, wo italienische Behörden alle, die aus einem anderen Land kommen – also, die 'anders' sind – isolieren, bevor sie deportiert werden. Da rauszukommen, war nicht einfach. Ich mußte ein Sit-in anführen. Natürlich war die Unterstützung italienischer Männer und Frauen, die gegen institutionalisierten Rassismus auftreten, enorm. Die Sache ist, daß mich Dario bat, ihm mit Ideen für eines seiner Stücke behilflich zu sein, und ich konnte einfach nicht Nein sagen."

„Durito..."

„Danach marschierte ich wegen des Kosovokrieges gegen die UNO."

„Du meinst die NATO."

„Ist dasselbe. Dann, nach einer Reihe von Abenteuern, nahm ich Kurs auf die Insel Lanzarote."

„Moment! Die Insel Lanzarote? Lebt dort nicht José Saramago[3]?"

„Richtig; ich nenne ihn Pepe. Es ergab sich, daß mich Pepe zum Kaffe lud, um meine Erlebnisse mit Europa und dem Euro zu diskutieren. Er war großartig –"

„Ja, es muß großartig sein, mit Saramago zu plaudern."

„Nein, ich meine den Kaffee, den Pilarica für uns kochte. Sie kocht wirklich eine wunderbare Tasse Kaffee."

„Du meinst Pilar del Rio[4]?"

„Ganz genau die."

„Also an einem Tag ißt du mit Dario Fo, und am nächsten trinkst du mit José Saramago Kaffee."

„Klar, ich hänge nur mit Nobelpreisträgern ab. Aber hör zu, ich hatte ein paar ernste Wörtchen mit Pepe zu wechseln."

„Ja weshalb?"

„Über den Prolog, den er für mein Buch geschrieben hat. Es zeugt von schlechtem Geschmack, daß ich, der große und beherrschte Don Durito aus Lakandonien auf die Welt der *coleopteres lamellicornia* reduziert werden sollte."

„Und worüber wechseltet ihr Wörtchen?"

„Ach, ich forderte ihn nach den Gesetzen des fahrenden Rittertums zum Duell."

„Und...?"

„Nichts und. Ich sah, wie Pilaricas Herz zerbrach, weil es sonnenklar war, daß ich gewinnen würde. Daher verzieh ich ihm..."

„Du hast José Saramago verziehen?"

„Naja, nicht ganz. Um diesen Affront wirklich zu vergessen, wird er hierher kommen und aus voller Kehle die folgende Rede halten müssen: 'Höret, höret! Tyrannen, erzittert. Maiden, seufzt. Kinder, freuet euch. Laßt frohlocken die Traurigen und Bedürftigen. Höret, all Ihr. Über diese Länder reitet erneut der allzeit berühmte, der hervorragende, der unvergleichliche, der vielgeliebte, der inbrünstig erwartete, der omnipotente, der größte der fahrenden Ritter, Don Durito aus Lakandonien.'"

„Du hast José Saramago hierherzukommen gezwungen, um diese... diese... diese Dinge zu sagen?"

„Ja. Es schien auch mir wie Strafmilderung. Aber immerhin ist er Nobelpreisträger, und vielleicht brauche ich jemanden für den Prolog zu meinem nächsten Buch."

„Durito!" tadelte ich ihn und fügte hinzu: „Alles schön und gut, aber wie um alles in der Welt hast du dich in einen Piraten verwandelt, entschuldige, in DEN PIRATEN?"

„Das ist Sabinas Schuld", sagte Durito, als spräche er über einen Genossen bei einem Fest.

„Du hast auch Joaquín Sabina[5] besucht?"

„Natürlich! Er bedurfte meiner musikalischen Unterstützung für sein nächstes Album. Aber unterbrich mich nicht. Es ergab sich, daß Sabina und ich Lokale und Frauen in Madrid wechselten, und wir kamen in die Ramblas."

„Aber die sind in Barcelona!"

„Ja, es ist wahrlich ein Mysterium, weil wir nur wenige Minuten vorher in einer Madrider Bar waren, gefangen von einer olivhäutigen Schönheit, einer Andalusierin aus Jaén, um genau zu sein, und plötzlich mußte ich ein, wie man sagt, biologisches Grundbedürfnis befriedigen. Und da irrte ich mich in der Tür und trat auf die Straße – anstatt in ein Wasserklosett. Und es ergab sich, daß diese Straße in den Ramblas lag. Ja, da war kein Madrid, keine Sabina und keine olivhäutige Schönheit mehr, aber ich brauchte noch immer ein Wasserklosett, weil sich ein Ritter nun mal nicht an jeder Ecke erleichtern kann. Daher suchte ich nach einer Bar, in der ich einmal mit Manolo viel Zeit verbracht hatte –"

„Du meinst wahrscheinlich Manuel Vázquez Montalbán[6]?" fragte ich, den nichts mehr wunderte.

„Ja, aber sein Name ist zu lang, daher nenne ich ihn Manolo. Jedenfalls suchte ich verzweifelt und fanatisch nach einem Ort mit Wasserklosett, als da vor mir, in einer dunklen Gasse, diese drei gigantischen Schatten auftauchten –"

„Halunken!" unterbreche ich aufgeregt.

„Negativ. Es waren drei Mülldurchwühler, in deren Schatten ich mir gut vorstellen konnte, sehr privat und sehr diskret das zu tun, was ich fürs Wasserklosett vorhatte. Und das tat ich auch. Mit der Befriedigung eines erfolgreich erledigten Auftrages zündete ich mir eine Pfeife an und hörte eindeutig Big Ben zwei schlagen."

„Aber Durito, das ist in London, England – "

„Ja, es kam mir seltsam vor, aber was war in jener Nacht nicht seltsam? Ich ging meiner Wege, bis ich an ein Schild kam: 'Piraten gesucht. Keine Erfahrung nötig. Käfer und fahrende Ritter bevorzugt. Nachfragen am 'Schwarzen Punkt.'" Durito zündet seine Pfeife an und fährt fort: „Ich ging also weiter und hielt nach einem Schwarzen Punkt Ausschau. Ich mußte mir meinen Weg erfühlen, konnte kaum Straßenecken oder Wände ausmachen, weil in jener Nacht ein dichter Nebel über die Straßen Kopenhagens fiel –"

„Kopenhagen? Aber warst du nicht in London?"

„Hör zu, wenn du mich weiterhin unterbrichst, wo alles glasklar ist, werde ich dich über Bord und zu den Haien schicken. Ich habe dir bereits gesagt, alles war seltsam, und selbst wenn ich das Schild, das Piraten suchte, in London fand, sah ich mich später nach Anzeichen für diesen Schwarzen Punkt in Kopenhagen um, in Dänemark. Für ein paar Minuten verlor ich mich am Tivoli, aber ich suchte weiter. Plötzlich fand ich ihn. Ein schwaches Licht schien aus einer vereinsamten Laterne, durchdrang kaum den Nebel und beleuchtete ein Schild: 'Der Schwarze Punkt, Bar and Table Dancing. Sonderpreise für Käfer und fahrende Ritter.' Ich hatte bis dahin keinen Begriff davon, wie hoch Käfer und fahrende Ritter in Europa geschätzt werden."

„Vielleicht, weil sie nicht unter ihnen leiden", hauchte ich.

„Glaube nicht, deine ironischen Bemerkungen bleiben mir verborgen", sagte Durito. „Aber, zum Wohle deiner Leserinnen und Leser, werde ich in meiner Erzählung fortfahren. Es bleibt noch genügend Zeit, um mit dir abzurechnen. Nachdem ich, wie gesagt, die große europäische Intelligenz im Erkennen und Bewundern jener Größe, die manche von uns Kreaturen besitzen, kennenlernen durfte, betrat ich eine Bar am Montmartre, in der Nähe von Sacre Coeur..." Durito verstummte für einen Augenblick und wartete auf meine Unterbrechung, daß Sacre Coeur in Paris sei, in Frankreich, aber ich sagte nichts. Durito nickte zufrieden und setzte fort:

„Im Inneren durchdrang ein amethystener Nebel die Atmosphäre. Ich setze mich an einen Tisch im düstersten Eck. Kaum war eine Sekunde verstrichen, als mir ein Kellner in perfektem Deutsch sagte: 'Willkommen in Ost-Berlin', und ohne ein weiteres Wort ließ er la carte, also die Speisekarte zurück. Ich öffnete sie; sie enthielt eine einzige Zeile: 'Möchtegernpiraten, zweiter Stock.' Ich stieg ein Stiegenhaus empor, das gleich hinter mir lag. Ich erreichte einen langen, von Fenstern flankierten Korridor. Durch eines sah ich die Kanäle und vierhundert Brücken, die Amsterdam über seine neunzig Inseln liften. In der Ferne erspähte ich den Weißen Turm, der die Griechen und Griechinnen in Saloniki an die Exzesse der Intoleranz erinnert. Weiter vorn am Korridor gab ein anderes Fenster die Sicht auf die Spitze des Schweizer Matterhorns frei. Im Weitergehen erkannte ich den geheimnisvollen Stein der irischen Burg Blarney, der allen, die ihn küssen, ein gutes Mundwerk schenkt. Linkerhand schoß der Glockenturm von Brügges Hauptplatz, Belgien, aus dem Boden. Wo der Korridor schließlich zu einer verfallenen Tür führte, ging ein Fenster auf die Piazza Miracoli, und wenn du deine Hand ein wenig ausstrecktest, konntest du die leichte Schräge des Turms von Pisa fühlen. Ja, dieser Korridor gab den Ausblick auf halb Europa frei, und ich wäre nicht überrascht gewesen, hätte ich da eine Tür mit der Aufschrift 'Willkommen im Maastrichtabkommen' gefunden. Aber nein, auf der Tür stand kein Sterbenswörtchen. Überdies hatte sie nicht einmal einen Knauf. Ich klopfte... nichts geschah. Ich drückte eine schwere Holzplatte, die gab nach und mir den Weg ohne Schwierigkeiten frei. Mit einem klagenden Ächzen öffnete sich die Tür... Ich betrat einen zur Hälfte im Schatten liegenden Raum... Drinnen sah ich im ärmlichen Licht einer Öllampe, an einem von Papieren übersäten Tisch, das Gesicht eines Mannes von ungewissem Alter, eine Klappe über seinem rechten Auge, und ein selbstgemachter Haken strich über seinen langen Bart. Sein Blick ruhte am Tisch. Ich hörte nichts, und die Stille war so laut, daß sie deine Haut wie Staub bedeckte." Durito strich sich Staub vom Piratengewand.

„'Ich habe einen Piraten vor mir', sagte ich mir und begab mich an den Tisch. Der Mann rührte sich keinen Millimeter. Ich hustete leise, wie es gebildete fahrende Ritter tun, um Aufmerksamkeit zu erheischen. Der Pirat erhob seinen Blick nicht. Statt dessen begann der Papagei, den ich auf seiner linken Schulter sitzen sah, mit solch einer ausgezeichneten Stimme, daß selbst Don José de Espronceda[7] applaudiert hätte, das folgende Lied anzustimmen: ‚Mit zehn Kanonen, blank an Bord, mit vollen Segeln vor dem Wind, die flink wie Möwenflügel sind, streicht eine Barke durch die Flut: die Barke des Piratenherrn, auf allen Meeren ausgekannt von einem bis zum andern Strand, der „Hai" getauft für seinen Mut'.

'Setz dich', wurde mir gesagt – keine Ahnung, ob der Mann oder der Papagei sprach – und dann gab mir der Pirat oder die Person, die ich für einen Piraten hielt, wortlos ein Stück Papier. Ich las es. Ich möchte weder dich noch deine Leserinnen und Leser langweilen, wenn ich dir jetzt die Quintessenz erzähle, indem ich sage, daß es sich um einen Bewerbungsbogen für die Große Brüderschaft der Piraten, Seeräuber und Meeresterroristen handelte, die AC des CV von RO. Ich füllte sie umstandslos aus. Ich retournierte dem Mann das Papier – nicht ohne mein Käfer- und fahrendes Rittertum hervorzuheben – und er las es in der Stille.

Nachdem er fertig war, sah er mich mit dem einen Auge an und sagte:

'Ich habe auf dich gewartet, Don Durito. Wisse, daß du einer der letzten wahren Piraten bist. Ich spreche die Wahrheit, denn es gibt heute Unmengen sogenannter

Piraten, die, versteckt in Finanzzentren und Regierungspalästen, stehlen, töten, zerstören und plündern, ohne jemals Wasser berührt zu haben – außer in ihren Badewannen. Hier ist dein Auftrag.' Er überreicht mir einen alten pergamentenen Plan.

'Finde den Schatz und verbirg ihn an einem sicheren Ort. Und jetzt muß ich, wenn du entschuldigst, sterben.' Und nachdem er diese Worte gesprochen hatte, krachte sein Kopf auf den Tisch. Ja, er war tot. Der Papagei erhob sich in die Lüfte, flog aus dem Fenster und krächzte: 'Ich gehe ins mitilenische Exil, ich fliege zum Bastardsohn von Lesbos, ich fliege zum Stolz des Ägäischen Meers. Öffne alle neun Tore, o fürchterliche Hölle, der große Barbarossa wird in dir sich betten. Er hat seinen Nachfolger gefunden. Der einst jede Träne im Ozean kannte, schläft nun. Jetzt segelt der Stolz aller Piraten mit dem Schwarzen Schild', und neben dem Fenster breitete sich der schwedische Hafen Göteborg aus, und in der Ferne weinte eine Meerjungfrau."

„Was hast du also getan?" frage ich, knietief in der Geschichte (obschon seekrank von so vielen Ortsnamen und Lokalen).

„Ohne den pergamentenen Plan auch nur auszubreiten, rekonstruierte ich meine Schritte. Ich ging den Korridor zurück und hinunter zur Table Dance Bar. Ich öffnete die Tür und schritt in die Nacht, schnurstracks auf den Paseo de Pereda in Santander auf den Kantabrischen Inseln. Ich machte mich nach Bilbao auf und betrat Euskal Herria. Ich sah junge Menschen Eurresku und Ezpatadantza zum Rhythmus des *txistu* tanzen und den Tabor in der Nähe von Donostia-San Sebastian. Ich erklomm die Pyrenäen und nahm den Ebro zwischen Huesca und Saragossa mit. Sie verfertigten mir ein Schiff, und ich fuhr im Delta, dort, wo das Mittelmeer den Ebro inmitten des Gebrülls des Daltwindes empfängt. Ich stieg nach Tarragona, und von dort ging's nach Barcelona, wo ich am berühmten Schlachtplatz am Montjuic vorbeikam." Durito hielt inne, als wollte er Atem holen.

„In Barcelona heuerte ich an einem Frachtschiff an, das mich nach Palma de Mallorca brachte. Wir nahmen Kurs auf Südwest, fuhren um Valencia herum und weiter südlich über Alicante. Wir erspähten Almeria und südlich davon Granada. In ganz Andalusien überzog ein einziger Flamenco Palmen, Gitarren und Stöckel. Ein gigantisches Zigeunerfest begleitete uns, bis wir, am Rückweg aus Algeciras, Cadiz kreuzten und an der Mündung des Guadalquivir Totenstimmen aus Cordoba und Sevilla hörten. Ein Flamenco rief: 'Schlaf nun. Geliebter Weltensohn, Durito, beende deine rastlose Wanderschaft, möge dein Pfad dir schön sein.'

Wir hatten gerade Huelva gesehen und nahmen Kurs auf die sieben Hauptinseln der Kanaren. Dort legten wir an und erfrischten uns mit dem Saft des 'Drachen'-Baumes – er soll körperliche und seelische Gebrechen heilen. So kam ich auf die Insel Lanzarote und zur Unstimmigkeit mit Don Pepe, von der ich vorher sprach."

„Du bist weit gereist", sagte ich, ermüdet von Duritos langer Reise.

„Und was ich alles ausgelassen habe!" sagte er stolz.

„Dann bist du also kein fahrender Ritter mehr?" fragte ich.

„Natürlich bin ich das! Die Piratensache ist etwas Vorübergehendes. Das dauert solange die Mission dauert, die mir der sterbende Barbarossa übertrug." Durito starrte mich an.

Ich dachte: Wann immer mich Durito anstarrt, ist es wegen... wegen...

„Nein!" sagte ich ihm.

„Was nein? Ich habe nichts gesagt", sagt Durito und gibt sich sehr verwundert.

„Nein, du hast nichts gesagt, aber ich kenne den Blick, und der verheißt nichts Gutes. Was immer du sagen wolltest, meine Antwort ist Nein. Auch ohne Seeräuber zu werden, habe ich als Guerillero genug Probleme. Und ich bin einfach nicht verrückt genug, Segel in einer Sardinendose zu setzen!"

„Pirat, nicht Seeräuber. Das ist nicht dasselbe, mein lieber langnasiger Kabinenjunge. Und das ist keine Sardinendose. Das ist eine Fregatte, und sie heißt *Aus Fehlern lernen*."

Ich überhörte die Beleidigung und antwortete: *Aus Fehlern lernen*? Hm, seltsamer Name. Ob Seeräuber oder Pirat oder weiß der Teufel was, unterm Strich steht jedesmal Ärger."

„Wie immer du willst, aber in erster Linie solltest du deine Pflicht erfüllen", sagt Durito einlullend.

„Meine Pflicht?" frage ich und vergesse meine Achtsamkeit.

„Ja, du solltest die frohe Botschaft der ganzen Welt mitteilen."

„Welche frohe Botschaft?"

„Welche? Daß ich zurück bin. Und du mußt daraus wirklich keines dieser langen, dichten, langweiligen Kommuniqués machen, mit denen du deine Leserinnen und Leser quälst. Um das zu verhindern, habe ich hier übrigens den fertigen Text." Nachdem er das gesagt hatte, kramte Durito Blätter aus einer seiner Taschen.

Ich lese und lese sie. Ich drehe mich nach Durito um und rufe „Nein, nein und nochmals nein!", ganz wie am Anfang der Geschichte.

---

1 Übersetzt von Clemens Berger

2 Dario Fo, geboren 1926 in San Giano, Schriftsteller, Dramatiker, erhielt 1997 den Literaturnobelpreis

3 José Saramago, geboren 1922 in Azinhaga, Schriftsteller und Essayist, erhielt 1998 den Literaturnobelpreis

4 Pilar del Rio, spanische Journalistin und Übersetzerin

5 Joaquín Sabina, geboren 1949, spanischer Musiker

6 Manuel Vázquez Montalbán , geboren 1939 in Barcelona, gestorben 2003 am Flughafen Bangkok, katalanischer Schriftsteller und Essayist

7 Don José de Espronceda (1808-1842), romantischer Schriftsteller, von dem das „Piratenlied" stammt, aus dem Durito zitiert

Was sind unsere politischen Forderungen und Ziele?

Gleiches (Arbeits- und Sozial-)Recht für alle: Urlaubsanspruch, Entgeltfortzahlung im Krankheitsfall, Arbeitslosengeld, 13. und 14. Monatsgehalt, Abfertigungsanspruch, Pensionsanspruch, volle Geltung des Arbeits- und Mutterschutzgesetzes.

Ausweitung der geltenden Kollektivverträge auf atypisch Beschäftigte: Branchenähnliche Kollektivverträge und Ist-Lohnerhöhungen sollen auch für freie DienstnehmerInnen, WerkvertragsnehmerInnen und neue Selbständige (Gewerbescheininhaber mit nur einem Auftraggeber) gelten.

Grundsicherung für alle: Teilweise Entkoppelung von Einkommen und Arbeit.

Vertretung durch den Betriebsrat: Dienst- und WerksvertragsnehmerInnen sollen ebenso wir Angestellte die Vertretung durch den Betriebrat in Anspruch nehmen können.

Nationale und Internationale Vernetzung: mit internationalen Gewerkschaften und nationalen/internationalen NGOs

Was wir euch auf dem Weg dorthin anbieten:

Rechtsberatung: Umfangreiche Information über Steuer- und Sozialversicherungsrecht, aber auch bei der Vertragsgestaltung stehen wir zur Seite, und prüfen gerne jeden "atypischen" Vertrag auf seine Tücken!

Verdienstentgangsversicherung: Eine kombinierte Kranken- und Unfallversicherung, damit die soziale Kälte nicht allzu hart zuschlagen kann.

Rechtsvertretung: Wir klagen für unsere Mitglieder versteckte Dienstverhältnisse ein. Aber auch bei der Vertretung gegenüber dem Arbeitgeber in Rechtsstreitigkeiten zum Arbeits- und Sozialrecht helfen wir weiter. Ein spezieller Rechtsschutz für privatrechtliche Angelegenheiten steht zur Verfügung.

Flexforen - Themenabende der Interessengemeinschaft:

8. September - zum Thema "eine Rätselralley für atypische Beschäftigung

13. Oktober - Thema noch offen

Ort: Cafe Max, Stubenring 16, 1010 Wien

Flex-Treff - das Netzwerk für atypische Beschäftigte:

in gemütlicher Atmosphäre gleichgesinnte treffen, Ideen gewinnen, bei einem Cafe entspannen

15. September

29 September

13. Oktober

27. Oktober

Ort: GPA, Börseg. 18, 1010 Wien (Foyer)

Flex in the city - die Rätselralley in der IG:

30. Oktober in Wien

eine Rätselralley durch die Welt der atypischen Beschäftigung

Informationen und Kontakt:

1013 Wien, Deutschmeisterplatz 2
Eva Scherz, Telefon (01) 313 93 DW 347
eMail: eva.scherz@gpa.at
www.interesse.at





Die Waffe der Kritik ...